UNIVERSITÉ DE STRASBOURG
FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE

LA DOCTRINE DE L'EUCHARISTIE

CHEZ SAINT AUGUSTIN

THÈSE POUR LE DOCTORAT EN THÉOLOGIE
présentée et soutenue
par

GASTON LECORDIER
prêtre du diocèse de PARIS

PARIS
LIBRAIRIE LECOFFRE
J. GABALDA ET FILS, ÉDITEURS
90, RUE BONAPARTE, 90
1930

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548015_0049

LA DOCTRINE
DE L'EUCHARISTIE
CHEZ SAINT AUGUSTIN

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG
FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE

LA DOCTRINE DE L'EUCHARISTIE

CHEZ SAINT AUGUSTIN

THÈSE POUR LE DOCTORAT EN THÉOLOGIE
présentée et soutenue
par

GASTON LECORDIER
prêtre du diocèse de PARIS

PARIS
LIBRAIRIE LECOFFRE
J. GABALDA ET FILS, ÉDITEURS
90, RUE BONAPARTE, 90
—
1930

JURY D'EXAMEN

MM. J. Rivière, *président.*

É. Amann, *professeur.*

A. Gaudel, *professeur.*

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Vu :

Strasbourg, le 14 mars 1930.

Le Doyen de la Faculté de Théologie Catholique,

V. Martin.

Vu et permis d'imprimer :

Strasbourg, le 15 mars 1930.

Le Recteur,

Chr. Pfister.

INTRODUCTION

Il n'est sans doute aucun Père de l'Église qui ait suscité autant de discussions que saint Augustin. Sans être au premier plan de son œuvre, comme celles de la grâce ou du péché originel, sa doctrine de l'Eucharistie n'a pas été davantage soustraite à la controverse. Il y aurait sans doute une histoire à écrire des interprétations données à sa pensée sur ce point. Qu'il nous suffise d'en rappeler ici les moments principaux.

Chaque fois que le problème eucharistique s'est posé dans l'Église, on a vu les opinions les plus différentes se réclamer de l'évêque d'Hippone. Au IX^e^ siècle, Ratramne, quoi qu'il en soit au juste de ses conceptions, en appelle surtout, contre Paschase Radbert, à saint Augustin, en vue de « marquer la part de vérité et de figure » que contient le mystère de l'autel (1). Plus tard encore, pour édifier sa théorie de la présence *per signum et virtutem sacramenti*, Bérenger a recours au même docteur (2). Leurs adversaires croient devoir prendre la peine d'arracher à l'un et à l'autre le patronage de cette grande autorité (3).

Quand se produisent, au moment de la Réforme, les attaques de fond contre le dogme eucharistique, saint Au-

(1) A. Gaudel, art. *Messe*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. X, col. 1009.
(2) Voir F. Vernet, art. *Bérenger*, *ibid.*, t. II, col. 729.
(3) Notons en particulier Alger de Liège, *De sacramentis corporis et sanguinis dominici*, *P. L.*, t. CLXXX, col. 739-856.

gustin, plus que n'importe quel Père, est encore mêlé au débat. Calvin entend l'accaparer au profit de son concept d'une présence en vertu (4), tandis que ses disciples en font usage au service de ce qu'on a pu appeler la thèse de l' « absence réelle » (5). Contre ces négations l'orthodoxie catholique de l'évêque d'Hippone fut victorieusement établie par les controversistes, tels que Bellarmin (6), Duperron (7), et, après eux, les auteurs de *La perpétuité de la foi* (8).

Au XIX^e^ siècle, ce sont les historiens rationalistes et protestants du dogme qui mènent l'assaut contre la doctrine eucharistique de saint Augustin. Les uns plus radicaux, les autres — les derniers surtout — plus nuancés, tous aboutissent à le mettre en opposition plus ou moins complète avec l'Église, en accordant à son « spiritualisme » un relief exclusif. Sur ce nouveau terrain, les historiens catholiques n'ont pas été en défaut. Les travaux d'ensemble sur saint Augustin, comme l'article d'E. Portalié (1901), font une place importante à sa doctrine eucharistique, tandis que les études générales sur l'Eucharistie, telles que celles de G. Rauschen (1908), du P. Lebreton (1911), de P. Batiffol surtout (1905), consacrent à l'évêque d'Hippone des analyses plus ou moins étendues. Le sujet a même provoqué plusieurs monographies : en France, les thèses lyonnaises de MM. Tarchier (1904) et Blein (1906); en Allemagne, l'article de Schanz (1896), l'opuscule de Blank (1907) et surtout le volume de K. Adam (1908), de tous le plus substantiel et le plus vigoureux, qui semble destiné à faire date en la matière.

(4) *Contentus ero paucis ostendere*, écrivait-il avec confiance, *sine controversia totum esse nostrum. Inst. rel. christ.*, IV, XVII, 28, dans *Opera omnia*, édit. BAUM, CUNITZ et REUSS, t. II, col. 1027. Pour le développement, voir *ibid.*, 6, 21, 24, 26, col. 1006, 1020-1028.

(5) Ainsi E. AUBERTIN, *Conformité de la créance de l'Église avec celle de saint Augustin* et *L'Eucharistie de l'ancienne Église*, p. 355-507.

(6) *De sacramento Eucharistiae*, II, c. XXIV, dans *Opera omnia*, édit. Vivès, t. IV, p. 109-119.

(7) Voir C. CONSTANTIN, art. *Du Perron*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. IV, col. 1957.

(8) Voir surtout livre IV.

Après tant de travaux, dont quelques-uns dus à des maîtres incontestés, il serait aussi téméraire que superflu de revenir sur la question, s'il ne s'était produit naguère un fait nouveau. En 1920, en effet, la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* publiait une longue étude sur le sujet, signée « Robert Lawson » (9), qui tend à remettre en cause tous les résultats obtenus jusqu'à ce jour.

Feignant de croire que les « ardentes polémiques entre les théologiens des diverses communions chrétiennes » sont encore restées sans conclusion, dédaignant d'ailleurs toute la littérature du sujet, l'auteur se propose de reprendre la question directement sur les sources. Son intention semble tout d'abord des plus modestes. Au début de son travail, en effet, sous prétexte qu'il serait « puéril » d'espérer mettre fin à un « conflit » qui a « aujourd'hui la même acuité qu'au XVI^e siècle », R. Lawson annonce qu'il se contentera de « faire connaître les pièces du procès », de dresser l' « inventaire des textes augustiniens relatifs à l'eucharistie ». Mais, en dépit de cette promesse, toutes ses analyses aboutissent à une véritable thèse. Elle s'énonce dans les diverses conclusions partielles qui interrompent son inventaire, pour s'étaler dans la conclusion générale qui le termine.

Cette thèse comprend d'abord une partie négative. Saint Augustin « ne croit pas à la présence du corps et du sang du Christ dans l'Eucharistie ». Les formules réalistes que l'on trouve « fréquemment » dans ses écrits n'auraient « aucune valeur », puisque leur auteur nous « avertit lui-même itérativement de ne (les) pas prendre à la lettre ». Elles ne sont que de « simples artifices de langage », des « métaphores couramment employées », dont la clef serait ailleurs (p. 519).

Après avoir ainsi déblayé le terrain, l'auteur croit pouvoir reconstituer, d'une manière positive, la doctrine augustinienne. Dans la pensée de l'évêque d'Hippone, l'Eucha-

(9) Nouvelle série, t. VI, p. 99-152, 472-525.

ristie ne serait que le « symbole du corps mystique du Christ » et, de même, la messe le « symbole... de l'immolation de ce corps » (p. 521). Le langage réaliste, que R. Lawson ne conteste d'ailleurs pas (10), pourrait et devrait s'interpréter en fonction de cette unique doctrine. Si saint Augustin parle de « corps du Christ », soit à propos du mystère soit à propos du sacrifice eucharistiques, c'est purement et simplement parce que l'Eucharistie est le symbole de l'Église qui est le corps mystique du Christ.

Quelques textes cependant, où le « corps mystique n'occupe aucune place », semblent irréductibles au système. L'auteur s'en débarrasse en faisant appel à l'évolution. Après avoir considéré l'Eucharistie comme le « mémorial de la Rédemption », le docteur africain, dans les dernières années de sa vie, aurait mis cette conception « à l'arrière-plan » et lui aurait « substitué la doctrine de l'Eucharistie symbole du peuple chrétien » (p. 524).

Ainsi toute la doctrine eucharistique de saint Augustin serait aux antipodes de la foi de l'Église. Jusqu'ici les critiques gardaient un lien, plus ou moins lâche, entre l'Eucharistie et le Christ personnel; R. Lawson, au contraire, n'en reconnaît plus aucun. C'est vers le corps mystique, c'est-à-dire l'Église, que s'orienterait tout le mystère. D'autres auteurs avaient déjà relevé, chez l'évêque d'Hippone, les passages où s'affirme le symbolisme ecclésiologique de l'Eucharistie (11); mais c'était toujours à titre partiel. La nouveauté de R. Lawson est d'en faire le point central et unique de la doctrine augustinienne, pour en ramener à la plus stricte unité, sur cette base, les différents aspects dont jusqu'ici les autres critiques respectaient encore la diversité.

On voit combien cette thèse dépasse en gravité toutes les

(10) Il prend ainsi la même position que tous les critiques rationalistes modernes. Cf. P. Batiffol, *L'Eucharistie*, p. 490.

(11) Voir Dorner, *Augustinus*, p. 264-267; Loofs, *Dogmengeschichte*, p. 408-409; Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 157-158.

précédentes. Amorcée autrefois par « Denys Lenain » (12), elle fut également indiquée, dans la suite, par M. J. Turmel (13). R. Lawson s'est enfin chargé de la développer *ex professo*. Celui-ci est un inconnu dans le monde savant. Tout juste existe-t-il, signé du même pseudonyme et dans la même revue, un petit article sur « l'homélie dite de Léon IV » (14). En général peu remarqués, l'un et l'autre de ces travaux sont du moins cités depuis par « Louis Coulange » (15).

En raison même de son radicalisme, la thèse de R. Lawson nous a paru appeler une vérification. *A priori*, il est déjà souverainement invraisemblable, ainsi qu'on l'a souvent fait remarquer à propos des précédents critiques, d'opposer saint Augustin à l'Église dont il fit partie. Mais cette présomption demande à être appuyée sur l'étude directe des textes. Tel est l'objet du présent travail. Étant donnée la manière dont se pose la question, notre effort devra porter moins sur les problèmes secondaires ou les discussions d'école (16), déjà suffisamment élucidés par les anciens travaux, que sur le point fondamental, savoir la position prise par l'évêque d'Hippone sur la signification essentielle de l'Eucharistie.

Dans ce but, nous mettrons tout d'abord en évidence les grands traits qui montrent l'accord de saint Augustin avec la foi commune de l'Église, pour étudier ensuite les divers aspects de la théologie qu'il esquisse en vue de l'expliquer. C'est pour avoir méconnu ces deux aspects de la doctrine

(12) *Revue d'hist. et de litt. rel.*, t. VI, 1901, p. 535-536.
(13) *Revue du clergé fr.*, t. LII, 1907, p. 525-531.
(14) *Revue d'hist. et de litt. rel.*, nouvelle série, t. V, 1914, p. 117-137.
(15) *La messe*, Paris, 1927, p. 87 et 150.
(16) On voit ainsi jusqu'à quel point la thèse de R. Lawson est en régression sur celle des autres critiques. « ...Notre tâche, écrivait contre eux P. Batiffol, *op. cit.*, p. 493, n'est plus de nous en tenir aux thèses classiques, qui, ayant en vue le symbolisme calviniste, s'appliquaient seulement à établir la perpétuité de la foi à la présence réelle : notre tâche actuelle est de chercher dans l'analyse des textes de quelle présence réelle il est parlé. »

augustinienne que la critique adverse en a trop souvent faussé toutes les proportions et risqué le paradoxe de la mettre en contradiction avec celle de la chrétienté de l'époque. Au contraire, cette distinction des plans permettra d'établir que l'Église est toujours en droit de compter, ici encore, l'évêque d'Hippone comme un de ses témoins et de ses docteurs.

*
* *

Nous ne saurions oublier, en présentant cette étude au public, d'exprimer notre reconnaissance émue à tous nos maîtres : aux Sulpiciens du grand séminaire de Bayeux comme à MM. les professeurs de la Faculté de théologie catholique de Strasbourg, mais, d'une façon toute particulière, à M^gr^ le Doyen Martin, qui a suivi avec tant de sollicitude les étapes de notre formation à l'Université et au Séminaire International, à MM. les professeurs Amann, Gaudel et Vansteenberghe, sous la direction immédiate desquels nous avons été initié aux méthodes de la théologie; enfin et surtout à M. le professeur Rivière, grâce à l'inlassable dévouement duquel nous avons pu mener à bien la composition de ce travail.

BIBLIOGRAPHIE

I. — SOURCES

Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. III et IV, Paris et Leipzig, 1901.

Migne, *Sancti Aurelii Augustini opera omnia*, dans *P. L.*, t. XXXII-XLVI, Paris, 1841.

Morin G., *Sancti Augustini Aurelii tractatus sive sermones inediti*, Munich, 1917.

Wilmart A., *Distiques d'Hincmar sur l'Eucharistie? Un sermon oublié de saint Augustin sur le même sujet*, dans *Revue bénédictine*, 1928, p. 87-98.

II. — ÉTUDES GÉNÉRALES

Arnauld, *Perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'Eucharistie*, Paris, 1670.

Bareille G., art. *Eucharistie*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. V, col. 1173-1179.

Cavallera F., *L'interprétation du ch. VI de saint Jean. Une controverse exégétique au concile de Trente*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. X, 1909, p. 687-709.

Ceillier R., *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, édit. Vivès, t. IX, Paris, 1861, art. XIII, p. 747-772.

Degert A., *Quid ad mores ingeniaque Afrorum cognoscenda conferant sancti Augustini sermones*, Paris, 1894.

Dorner A., *Augustinus*, Berlin, 1873.

Dublanchy E., art. *Communion eucharistique (fréquente)*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. III, col. 515-552.

Franzelin J.-B., *Tractatus de SS. Eucharistiae sacramento et sacrificio*, Rome, 1887.

Gasque G., *L'Eucharistie et le corps mystique*, Paris, 1925.

GAUDEL A., art. *Messe*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. X, col. 969-976.

GODEFROY L., art. *Fruits de la messe*, *ibid.*, t. VI, col. 933-944.

GORE Ch., *Dissertations on subjects connected with the Incarnation*, 3e édit., Londres, 1907.

HARNACK A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4e édit., Tubingue, 1909-1910.

LEBRETON J., art. *Eucharistie*, dans *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. I, Paris, 1910, col. 1548-1585.

LOOFS F., *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4e édit., Halle, 1906.

MOUREAU H., art. *Communion*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. III, col. 480-514.

POURRAT P., *La théologie sacramentaire*, Paris, 1907.

PUSEY E.-B., *The doctrine of the real presence as contained in the Fathers*, Oxford, 1855.

RAUSCHEN G., *Eucharistie und Busssakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*, Fribourg-en-Brisgau, 1908. Traduction DECKER-RICARD : *L'Eucharistie et la pénitence durant les six premiers siècles de l'Église*, Paris, 1910.

RENZ F.-S., *Die Geschichte des Messopfer-Begriffs*, Freising, 1901.

SCHWANE J., *Histoire des dogmes*, trad. A. DEGERT, t. III, Paris, 1903.

TIXERONT J., *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, Paris, 6e édit., 1921.

VACANT A., *Histoire de la conception du sacrifice de la messe dans l'Église latine*, Lyon, 1894.

VERNET F., art. *Eucharistie du IXe à la fin du XIe s.*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. V, col. 1210-1233.

— art. *Bérenger de Tours*, *ibid.*, t. II, col. 722-742.

III. — ÉTUDES SPÉCIALES

ADAM K., *Die Eucharistielehre des hl. Augustins*, Paderborn, 1908.

AUBERTIN E., *Conformité de la créance de l'Église avec celle de saint Augustin sur le sacrement de l'Eucharistie*, Paris, 1626.

— *L'Eucharistie de l'ancienne Église*, Genève, 1633.

Alçuyet, Thèse inédite, résumée par P. Batiffol, dans *Bulletin de littérature eccl.*, juillet-octobre 1899, p. 242.

Batiffol P., *Études d'histoire et de théologie positive*, 1re série, Paris, 1902.

— 2e série : *L'Eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*, Paris, 1920, p. 422-453.

— *Leçons sur la messe*, Paris, 1923.

Bellarmin, *De sacramento Eucharistiae*, dans *Opera omnia*, éd. Vivès, t. IV, Paris, 1873.

Bishop W.-C., *The african rite*, dans *Journal of theological studies*, t. XIII, 1912, p. 250-277.

Bovins J.-Ph., *De sacramento altaris fides sancti Augustini*, Milan, 1757.

Blank O., *Die Lehre des hl. Augustins vom Sakramente der Eucharistie*, Paderborn, 1907.

Blein M., *Le sacrifice de l'Eucharistie d'après saint Augustin*, Lyon, 1906.

Daux C., *Traditions eucharistiques d'après saint Augustin*, dans *Revue des sciences ecclésiastiques*, IIIe année, 1908-09, p. 26-45, 141-155, 193-206.

Geiselmann J., *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, Paderborn, 1926.

Lawson R., *L'Eucharistie dans saint Augustin*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, nouvelle série, t. VI, 1920, p. 99-152, 472-525.

Michaud E., *Saint Augustin et l'Eucharistie*, dans *Revue internationale de théologie*, t. II, 1894, p. 108-122.

Portalié E., art. *Augustin*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. I, col. 2418-2426.

Schanz P., *Die Lehre des hl. Augustins über die Eucharistie*, dans *Tübinger theologische Quartalschrift*, t. LXXVIII, 1896, p. 79-115.

Smith G., Étude de 1739 reproduite dans W. Cunningham, *S. Augustin and his place in the history of christian thought*, Londres, 1886, p. 198-276.

Tarchier L., *Le sacrement de l'Eucharistie d'après saint Augustin*, Lyon, 1904.

Wilden M., *Die Lehre des hl. Augustins vom Opfer der Eucharistie*, Schaffhouse, 1864.

PREMIÈRE PARTIE

FOI EUCHARISTIQUE
DE SAINT AUGUSTIN

CHAPITRE PREMIER

CADRE ECCLÉSIASTIQUE

Avant d'aborder l'étude de la doctrine de saint Augustin sur l'Eucharistie, il n'est pas inutile de reconstituer, au moins dans les grandes lignes, le cadre extérieur dans lequel elle s'est élaborée. Les ouvrages de l'évêque d'Hippone fournissent, en effet, un grand nombre de renseignements sur la liturgie et la discipline eucharistiques de l'époque. Il n'y a pas seulement un intérêt de curiosité à les recueillir. En nous transportant dans le milieu où vécut notre docteur et en montrant les multiples liens qui l'unissent à l'Église de son temps, cette enquête préalable ne peut que préparer de loin l'intelligence de sa pensée.

I

Il ne paraît pas qu'il ait existé, au v[e] siècle, de terme reçu pour désigner le sacrifice eucharistique (1). Nous rencon-

(1) *Missa* ne se trouve chez Augustin qu'au sens de *missio*, pour le renvoi des catéchumènes. Cf. *Serm.*, XLIX, 8. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 324.

trons chez saint Augustin diverses dénominations : *mensae dominicae sacramentum* (2), *ministerium dominici corporis* (3), *oblatio* (4), *dominica coena* (5). Un simple verbe lui suffit parfois : *offerre* (6), *sacrificare* (7), *agere dominicum* (8).

Pour l'autel du sacrifice, le docteur africain emploie les trois mots : *ara, altare, mensa.* Ce dernier est le plus fréquent et d'ailleurs le plus complet, puisqu'il signifie tout à la fois l'autel fait en forme de table (9) et le festin que l'Église y offre aux âmes (10).

L'autel était dressé normalement dans l'*ecclesia* ou *basilica* (11). Mais le sacrifice eucharistique s'offrait également dans des oratoires domestiques (12), dans les nombreuses *memoriae* consacrées au culte des martyrs (13) ou dans les cimetières (14).

L'évêque présidait l'office du fond de l'abside, assis à sa *cathedra*, ses prêtres l'entourant et assis de même, tandis que les diacres restaient debout. Le trône épiscopal était

(2) *Serm.*, CCXXVII. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1099.
(3) *Ep.*, CCXXVIII, 6. — *P. L.*, t. XXXIII, col. 1016.
(4) *Contra Faustum*, XX, 18. — *P. L.*, t. XLII, col. 382.
(5) *Ep.*, LIV, 9. — *P. L.*, t. XXXIII, col. 204.
(6) *Ibid.*, 5, col. 202.
(7) *Cont. Faust.*, XX, 21, col. 385.
(8) *Brev. coll. cum Don.*, III, 32. — *P. L.*, t. XLIII, col. 644. Le mot sous-entendu est sans doute celui de *convivium*. Cf. Batiffol, *Leçons sur la messe*, p. 173.
(9) *In Joan.*, XXVI, 15. — *P. L.*, t. XXXV, col. 1614. Cf. *Serm.*, CCXXVII et CCLXXII. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1099 et 1246.
(10) D'où les expressions *mensa Potentis* (*In Joan.*, XLVII, 2, col. 1733), *mensa Christi* (*Serm.*, CLXIV, 11, col. 900), *mensa Domini* (*Serm.*, LXXVII, 4, col. 485), *mensa dominica* (*Serm.*, CXXXII, 2, col. 735), *mensa magna* (*Serm.*, XXXI, 2, col. 193).
(11) Cf. *Contra ep. Parmen.*, I, 16. — *P. L.*, t. XLIII, col. 46.
(12) *De civ. Dei*, XXII, viii, 6. — *P. L.*, t. XLI, col. 764. Cf. Conc. Carth. (vers 390), can. 9. — Mansi, t. III, col. 695.
(13) *De civ. Dei*, VIII, xxvii, 1, col. 255; *Cont. Faust.*, XX, 21. — *P. L.*, t. XLII, col. 385. Cf. H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, 1912, p. 148 sq.
(14) Le corps de Monique fut porté auprès du tombeau et là, *jam juxta sepulchrum posito cadavere*, on offrit pour son âme le *sacrificium pretii nostri*. *Conf.*, IX, 32. — *P. L.*, t. XXXII, col. 777.

voilé (15) et occupait un *locus altior* par rapport à la nef, si bien que le pontife pouvait de là voir tout ce qui se passait, comme un surveillant qui garde son peuple : *Ut ipsi superintendant et tamquam custodiant populum* (16).

Saint Augustin témoigne de la distinction entre les deux parties de la synaxe chrétienne (17). Une première partie est une cérémonie d'édification et de prière en commun, qui n'a rien de proprement eucharistique. Elle débute par l'entrée solennelle de l'évêque et le salut au peuple (18), qui s'exprimait sans doute par la formule *Dominus vobiscum* (19). Les lectures commencent alors (20); il y en avait, à certains jours, trois, dont l'une était toujours l'Évangile (21). Elles étaient coupées ou suivies de chants, dont l'exécution variait suivant les Églises (22).

Les lectures et les chants achevés, l'évêque, ou même un prêtre (23), adressait au peuple un sermon *de superiore loco* (24). Saint Augustin prêchait parfois l'Écriture en

(15) *Ep.*, XXIII, 3. — *P. L.*, t. XXXIII, col. 96.

(16) *In Ps.*, CXXVI, 3. — *P. L.*, t. XXXVII, col. 1669. Dans la nef, les hommes sont d'un côté, les femmes de l'autre; tous resteront debout durant tout l'office, même pendant le sermon. *De civ. Dei*, II, 28. — *P. L.*, t. XLI, col. 77; *Ep.*, LV, 28. — *P. L.*, t. XXXIII, col. 218; *De catech. rud.*, 19. — *P. L.*, t. XL, col. 325.

(17) Cf. Bishop, *The african rite*, dans *Journal of theological studies*, t. XIII, 1912, p. 250-277.

(18) Voir *De civ. Dei*, XXII, viii, 22, col. 770, le pittoresque récit du miracle accompli, le matin de Pâques, dans la *memoria* de saint Étienne à Hippone.

(19) *Tract. ined.*, VII, 3; édit. Morin, p. 26.

(20) Cf. A. Degert, *Quid ad mores ingeniaque Afrorum cognoscenda conferant sancti Augustini sermones*, p. 57.

(21) *Serm.*, CLXV, 1. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 902.

(22) Cf. *Ep.*, LV, 34. — *P. L.*, t. XXXIII, col. 221; *Serm.*, XL, 1, CLXXVI, 1 et CXCVIII, 1. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 245, 950 et 1024; *In Ps.*, XL, 1. — *P. L.*, t. XXXVI, col. 453. Il était d'antique tradition de chanter l'*Alleluia*, mais à certaines périodes et à certains jours seulement. *In Ps.*, CVI, 1. — *P. L.*, t. XXXVII, col. 1419. Voir *In Ps.*, XXXII, i, 8, t. XXXVI, col. 283, le passage devenu classique sur le *jubilus*.

(23) Cf. *Serm.*, CCXXIII, 2. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1092 et Possidius, *Vita s. Aug.*, V. — *P. L.*, t. XXXII, col. 37. C'est à cette époque que les simples prêtres commencent à prêcher.

(24) *Serm.*, CXXXVII, 13. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 761.

main, en se bornant à commenter les passages qu'on venait de lire (25). Telle était la physionomie générale de l'avant-messe, qui se terminait par le renvoi des catéchumènes, des pécheurs publics et des pénitents (26).

Le sacrifice proprement dit, réservé aux fidèles, commençait par des prières spéciales aux intentions générales de l'Église (27), pour les infidèles, pour les incrédules, pour les rois et toutes les autorités (28), pour la persévérance des fidèles (29).

Il continuait par l'offrande, à laquelle participaient personnellement et publiquement les assistants (30). Une homélie indique le rôle respectif du peuple et du prêtre : *Accipit sacerdos a te quod pro te offerat, quando vis placare Deum pro peccatis tuis* (31). Debout à l'autel, l'officiant récitait sur ces oblations une prière appropriée, qui sans doute commençait par ces paroles : *Offero tibi sacrificium* (32), en offrant le pain et le vin dans des vases d'or et d'argent (33).

(25) *In Joan.*, XXXVI, 6. — *P. L.*, t. XXXV, col. 1666. Cf. *Ep.*, XXIII, 3. — *P. L.*, t. XXXIII, col. 95. Un même sermon durait quelquefois cinq jours de suite. Voir *In Joan.*, XIX-XXIII. Des auditeurs ne se gênaient pas pour critiquer ou louer à haute voix le prédicateur; mais c'était, d'après notre docteur, le fait de mauvais chrétiens. Voir *De civ. Dei*, XXII, VIII, 22. — *P. L.*, t. XLI, col 770; *Serm.*, XXIII, 8. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 158.

Le discours devait s'achever d'ordinaire par une formule stéréotypée, en liaison vraisemblablement avec la prière litanique qui suivait. Voir *Serm.*, XXXIV, 9, col. 213.

(26) *Serm.*, XLIX, 8 et CCCXXV, 2, col. 324 et 1449.

(27) *Ep.*, LV, 34; CXLIX, 16; CCXVII, 26. — *P. L.*, t. XXXIII, col. 221, 636 et 988.

(28) *De civ. Dei*, XIX, 26. — *P. L.*, t. XLI, col. 656.

(29) *De dono pers.*, 15 et 63. — *P. L.*, t. XLV, col. 1002 et 1031. Un sermon parle de prières pour demander la pluie. *Serm.*, LVII, 3, col. 387.

(30) *De civ. Dei*, XIX, XXIII, 5, col. 655. Cf. *Retr.*, II, 11. — *P. L.*, t. XXXII, col. 634. L'évêque d'Hippone rappelle la piété de sa mère Monique, qui ne laissait passer aucun jour sans porter son *oblatio* à l'autel. Voir *Conf.*, V, 17. — *P. L.*, t. XXXII, col. 714.

(31) *In Ps.*, CXXIX, 7. — *P. L.*, t. XXXVII, col. 1701. Cf. *Ep.*, CXI, 8, col. 426.

(32) *De civ. Dei*, VIII, 27, col. 255.

(33) *Ep.*, XXXVI, 24, col. 147. Il ne faut pas confondre, comme sem-

Suivait la grande prière eucharistique, inaugurée par le dialogue qui ouvre notre préface actuelle (34). A cette époque, préface et canon ne formaient qu'un seul bloc depuis le *Vere dignum* jusqu'au *Pater*. Saint Augustin appelle simplement *orationes* (35) les prières comprises entre ces limites; elles encadraient la bénédiction, la sanctification et la fraction des éléments eucharistiques (36).

Le docteur africain parle, en effet, de bénédiction, à propos non seulement de la scène d'Emmaüs (37), mais du sacrifice eucharistique en général (38). La *sanctificatio* (39) ou *consecratio* (40) comportait certainement une formule fixe (41). Ainsi plusieurs textes parlent de *verbum* pronon-

ble le faire R. Lawson (p. 481, 488 et 496), le pain eucharistique avec l'eulogie. L'eulogie était un pain ordinaire que l'on envoyait à un ami en gage d'affection et comme symbole d'unité. *Ep.*, XXIV, 6 (de Paulin). — *P. L.*, t. XXXIII, col. 100; XXV, 5 (de Paulin), col. 103; XXXI, 9 (d'Augustin), col. 125; XXXII, 3 (de Paulin), col. 126; *Cont. litt. Petil.*, III, 19. — *P. L.*, t. XLIII, col. 357. Cf. P. Batiffol, *Leçons sur la messe*, p. 315.

(34) *Serm.*, CCXXVII. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1099. Il semble que ce dialogue était, du temps de notre docteur, désigné, en Afrique, sous le nom de *contestatio :* « Et vos *attestamini* dignum et justum est... », dit-il dans ce sermon. Voir P. Cagin, *Les noms latins de la préface eucharistique*, Rome, 1906, p. 7.

(35) *Ep.*, CXLIX, 16, col. 636. Cf. *Cont. Faust.*, XX, 21. — *P. L.*, t. XLII, col. 385.

Saint Augustin semble, autre part, appeler cette partie de la messe « action de grâces ». Voir *Ep.*, CXL, 70, col. 569.

(36) Cf. P. Cagin, *op. cit.*, p. 17 et 21. On récitait à l'autel une série de noms, tant de vivants que de morts, portés sur les diptyques. En se basant sur les seuls textes que nous possédons de saint Augustin, il est impossible de définir l'endroit où se faisait cette lecture. Cf. P. Batiffol, *Leçons sur la messe*, p. 212 et F. Cabrol, art. *Diptyques*, dans *Dict. d'archéologie et de liturgie chr.*, t. IV, col. 1074.

(37) *Serm.*, CCXXXIV, 2. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1116.

(38) *In Joan.*, CXVIII, 5. — *P. L.*, t. XXXV, col. 1950. Il s'agit, d'une façon exacte, du signe de la croix.

(39) *Tract. ined.*, VII, 1, p. 25; *De haer.*, XVII. — *P. L.*, XLII, col. 28. Saint Cyprien emploie le même terme. Voir C. Ruch, art. *Messe*, dans *Dict. th. cath.*, col. 937.

(40) *Cont. Faust.*, XX, 13. — *P. L.*, t. XLII, col. 379.

(41) Il y avait, dans la liturgie africaine, des formules stéréotypées et d'autres que l'officiant improvisait. Voir *De catech. rud.*, 13. — *P. L.*, t. XL, col. 320; Conc. Carth. (397), can. 21, et Conc. Milev. (402),

cé à ce moment (42); aucun cependant n'indique quelle était cette parole. Tout ce que nous savons, c'est qu'elle était récitée à haute voix et par cœur, d'après un texte invariable, conforme aux paroles et aux gestes évangéliques (43).

Dans le *De Trinitate*, saint Augustin appelle ce texte *prex mystica*, sans doute pour en accentuer le caractère mystérieux. Il va même jusqu'à y parler d'une action invisible du Saint-Esprit (44); mais rien ne permet de voir ici une allusion certaine à l'épiclèse proprement dite (45).

Cette *sanctificatio sacrificii* se termine par l'*Amen* des fidèles (46), véritable « acte de foi à l'efficacité de la parole de Dieu » (47). Il ne restait plus alors qu'à participer à l'Eucharistie. On faisait la fraction des pains consacrés (48), que suivait l'Oraison dominicale (49). Cette prière avait

can. 12. — Mansi, t. III, col. 922 et t. IV, col. 330. Ces conciles légifèrent, en effet, contre des formules suspectes.

(42) *Serm.*, VI, 1 et 3. — *P. L.*, t. XLVI, col. 835-836 : « ...Iste panis et hoc vinum *accedente verbo* fit corpus et sanguis Verbi... Tolle ergo verbum, panis est et vinum; adde verbum et fiet sacramentum. » Cf. *Serm.*, CCXXVII. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1099.

(43) *Cont. litt. Petil.*, II, 69. — *P. L.*, t. XLIII, col. 281. Voir sur ce texte P. Batiffol, dans *Journal of theological studies*, 1915, p. 538-541.

(44) *De Trin.*, III, 10. — *P. L.*, t. XLII, col. 874.

(45) Voir P. Batiffol, *L'Eucharistie*, p. 431 et *Leçons sur la messe*, p. 261. R. Lawson n'est nullement fondé à écrire (p. 525) : « La prière et le signe de la croix sont seulement des agents éloignés de la sanctification dont la cause immédiate est l'action du Saint Esprit. » Les deux seuls autres textes d'Augustin sur cette question témoignent simplement qu'en Afrique on attribuait toute sanctification à l'opération de l'Esprit-Saint. *Serm.*, VIII, 13. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 72; *Quaest. in Hept.*, III, 84. — *P. L.*, t. XXXIV, col. 712.

Deux autres Africains, il est vrai, mentionnent d'une façon explicite l'invocation du Saint-Esprit. Voir Optat., *De schismate Donat.*, VI, 1. — *P. L.*, t. XI, col. 1065; Fulgent., *Cont. Fabianum*, 28-29. — *P. L.*, t. LXV, col. 789 et 795; *Ad Monimum*, II, 6 et 10, *ibid.*, col. 184 et 188. Cf. Bishop, *loc. cit.*, p. 275-276.

(46) *Serm.*, VI, 3. — *P. L.*, t. XLVI, col. 836.

(47) P. Batiffol, *L'Eucharistie*, p. 431, note 2.

(48) *Ep.*, XXXVI, 28. — *P. L.*, t. XXXIII, col. 149.

(49) Du moins dans la plupart des Églises. *Serm.*, LVIII, 12. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 399; *De serm. Dom.*, II, 26. — *P. L.*, t. XXXIV, col. 1280. Pour l'introduction au *Pater*, voir *Serm.*, CX, 5, col. 641.

pour but de préparer les fidèles à la communion, en les purifiant de leurs fautes légères (50).

Cette préparation s'achevait par le baiser de paix, en signe de charité fraternelle (51), et les fidèles, ayant reçu le pain eucharistique dans leurs propres mains, se communiaient eux-mêmes (52). Cette coutume, indice d'une grande familiarité envers le sacrement, ne devait pas empêcher le respect, puisque saint Augustin insiste sur l'adoration qui est due au corps du Christ lors de la communion (53). En présentant le pain consacré aux communiants, le prêtre leur disait : *Corpus Christi*, et ceux-ci de répondre avec foi : *Amen* (54) — nouvelle ratification, au moment de le recevoir, du mystère accompli — et le sacrifice s'achevait par l'action de grâces (55).

Dans leur ensemble, les rites et cérémonies connus par les auteurs des IV^e^ et V^e^ siècles comme caractéristiques de la liturgie romaine se retrouvent donc dans saint Augustin. De ce témoignage il appartient aux liturgistes de scruter le détail : le théologien peut tout au moins en retenir la pré-

(50) *Serm.*, VI, 3. — *P. L.*, t. XLVI, col. 836; CLXXXI, 8. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 983. Il semble qu'à cet endroit, ou à peu près, le célébrant et les fidèles se frappaient la poitrine pour marquer leur repentir. *Serm.*, CCCLI, 6. — *P. L.*, t. XXXIX, col. 1541.

(51) *Serm.*, CCXXVII. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1101 : « Pacis signum est; sicut ostendunt labia, fiat in conscientia. Id est quomodo labia tua ad labia fratris tui accedunt, sic cor tuum a corde ejus non recedat. » Cf. *In Ps.*, CXXIV, 10. — *P. L.*, t. XXXVII, col. 1656.

(52) *Cont. litt. Petil.*, II, 53. — *P. L.*, t. XLIII, col. 277; *Cont. ep. Parmen.*, II, 13, *ibid.*, col. 58.

Si l'on en croit plusieurs textes, il devait y avoir une bénédiction avant la communion. *Ep.* CXLIX, 16. — *P. L.*, t. XXXIII, col. 637; CLXXV, 5, col. 761; CLXXIX, 4, col. 775. Cf. Bishop, *loc. cit.*, p. 253 et 260.

(53) *In Ps.*, XCVIII, 9. — *P. L.*, t. XXXVII, col. 1264 : « ...Nemo autem illam carnem manducat nisi prius adoraverit. » Cf. *Ep.*, CXL, 66-67, col. 566-567.

(54) *Serm.*, CCLXXII. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1247; *In Ps.*, CXXV, 9. — *P. L.*, t. XXXVII, col. 1663. Le *Contra Faustum*, XII, 10 (*P. L.*, t. XLII, col. 259) insinue qu'on répondait de même *Amen* après la réception du vin consacré.

(55) *Ep.*, CXLIX, 16. — *P. L.*, t. XXXIII, col. 637.

somption que cette communauté externe de liturgie rend possible et probable l'identité réelle des concepts dont ces rites ecclésiastiques sont l'expression.

II

En matière de discipline, saint Augustin n'est pas moins d'accord avec ce que nous savons par ailleurs de l'Eucharistie.

D'après lui, en quelques endroits, on offrait le sacrifice tous les jours, mais, en d'autres, à certains jours de distance (56); quelquefois seulement le samedi et le dimanche ou même le dimanche exclusivement (57). En Afrique, on célébrait la messe chaque jour; c'est pourquoi notre docteur recommande la communion quotidienne : *Debetis scire quid accepistis, quid accepturi estis, quid quotidie accipere debeatis* (58).

Par respect, l'Eucharistie doit être reçue à jeun; l'évêque d'Hippone reconnaît toutefois qu'il n'y a pas de précepte sur ce point (59). Une coutume particulière existait, en certaines régions, le jeudi saint : on célébrait une première fois le matin et une seconde après le souper (60). Cette variété de pratique choquait les âmes timorées; notre docteur recommande à chacun de se conformer à l'usage de l'Église où il se trouve, les divergences locales ne portant atteinte ni à la foi ni aux mœurs et le Christ n'ayant rien prescrit sur la manière de recevoir l'Eucharistie.

Les tout petits enfants étaient admis à la table sainte.

(56) *In Joan.*, XXVI, 15. — *P. L.*, t. XXXV, col. 1614.
(57) *Ep.*, LIV, 2 et 4. — *P. L.*, t. XXXIII, col. 200-201. Cf. *De serm. Dom.*, II, 26. — *P. L.*, t. XXXIV, col. 1280.
(58) *Serm.*, CCXXVII. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1099.
(59) *Ep.*, LIV, 7-8, col. 203.
(60) *Ibid.*, 5-6, 9, col. 202-204. Cf. H. Moureau, art. *Communion*, dans *Dict. th. cath.*, col. 500.

Augustin témoigne, en effet, que l'Eucharistie leur était donnée immédiatement après le baptême (61); aucun texte cependant ne précise l'époque ou la fréquence de leurs communions ultérieures.

En raison de sa sainteté, l'Eucharistie était interdite aux pécheurs publics. Ceux-ci étaient congédiés en même temps que les catéchumènes. *Nam quosdam, quorum crimina manifesta sunt..., a societate tamen removemus altaris, ut paenitendo placare possint quem peccando contempserant* (62). Cette interdiction était levée en cas de danger de mort; car c'était la règle de donner l'Eucharistie en viatique aux moribonds (63).

Non seulement la communion, mais, jusqu'à un certain point, l'instruction eucharistique elle-même était entourée de réserve. En effet, la discipline de l'arcane faisait une loi de ne jamais traiter explicitement de l'Eucharistie devant les catéchumènes (64).

Saint Augustin témoigne de cette règle et, à chaque instant, l'intention de s'y soumettre transparaît, soit dans ses sermons (65), soit dans ses lettres (66) et dans ses ouvrages didactiques (67). Dans ce fait les uns ont cru voir une expli-

(61) *Serm.*, CLXXIV, 7, col. 944; *Ep.*, CCXVII, 16, col. 984. Le mot *infantes* s'adresse indistinctement à tous les nouveaux baptisés. Voir *Serm.*, CCXXVIII, 1, col. 1102.

(62) *Ep.* CLIII, 6-7 et 21, col. 655 et 663. Cf. *Serm.*, LVIII, 5. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 395 : « Sic vivamus ut ab altari tuo non separemur. » Voir de même *Serm.*, CCCLI, 7 et 10. — *P. L.*, t. XXXIX, col. 1542 et 1546.

(63) Cf. Portalié, art. *Augustin*, dans *Dict. th. cath.*, col. 2430.

(64) *A fortiori* devant les païens. *In Ps.*, CIII, 1, 14. — *P. L.*, t. XXXVII, col. 1348.

(65) *Serm.*, V, 7; LVI, 10; LVIII, 5; CXIII, 2; CCXXXII, 7; CCXXXIV, 2; CCXXXV; CCCVI, 3. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 58, 381, 395, 649, 1111, 1116, 1118, 1407. Cf. *In Ps.*, XXI, II, 27; XXXIII, 1, 5; XXXIX, 12; XLVIII, 1, 3. — *P. L.*, t. XXXVI, col. 178, 303, 441, 545; *In Joan.*, XLV, 9. — *P. L.*, t. XXXV, col. 1723; *In ep. Joan.*, III, 5, *ibid.*, col. 1999.

(66) *Ep.*, XLIII, 23. — *P. L.*, t. XXXIII, col. 171.

(67) *De civ. Dei*, XVI, 41. — *P. L.*, t. XLI, col. 520. Cf. *Ibid.*, XIX, XXIII, 5, col. 655. D'après P. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, p. 28. Origène n'aurait pratiqué l'arcane que dans sa prédication et non dans ses livres.

cation facile des obscurités de sa doctrine eucharistique (68); d'autres, au contraire, l'ont exploité contre son réalisme (69). Ces deux thèses supposent que la discipline de l'arcane comportait une réticence totale sur le mystère eucharistique. « La catéchèse préparatoire au baptême, écrit R. Lawson (p. 100), gardait *un silence absolu* sur le pain et le vin consacrés. Ils communiaient sans savoir ce qu'ils faisaient... » P. Batiffol (70) s'est appliqué à faire prévaloir une interprétation plus nuancée. D'après lui, l'arcane ne serait qu'une « méthode pédagogique », une « règle catéchétique ». D'où, chez les Pères des IVe et Ve siècles, une « phraséologie » spéciale qui ne doit pas donner le change. Cette conception semble particulièrement justifiée en ce qui concerne saint Augustin.

Sans doute l'évêque d'Hippone affirme s'être tu sur l'Eucharistie durant l'instruction pré-baptismale.

Tractavimus ad eos (infantes) de sacramento symboli quod credere debeant; tractavimus de sacramento orationis dominicae quomodo petant, et de sacramento fontis et baptismi... De sacramento autem altaris sacri, quod hodie viderunt, *nihil adhuc* audierunt (71).

Et l'on voit ailleurs que cette réserve n'avait rien d'exceptionnel.

Infantes non noverunt quod in altari ponitur et peracta pietatis celebratione consumitur, unde vel quomodo conficiatur, unde in usum religionis assumatur (72).

D'autres textes cependant, en particulier les sermons prê-

(68) Voir Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. II, p. 412; G. Rauschen, trad. Decker-Ricard, *L'Eucharistie et la pénitence*, p. 26.

(69) Tel est, en particulier, le cas de R. Lawson. Voir aussi J. Turmel, dans *Revue du clergé fr.*, t. LII, 1907, p. 528.

(70) D'abord dans *Revue du clergé fr.*, t. XV, 1898, p. 5; ensuite à l'article *Arcane*, dans *Dict. théol. cath.*, 1901, t. I, col. 1738-1758, repris dans *Études d'histoire et de théologie positive*, 1re série, p. 3-41.

(71) *Serm.*, CCXXVIII, 3. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1102. Cf. *Serm.*, CCLXXII, col. 1246.

(72) *De Trin.*, III, 21. — *P. L.*, t. XLII, col. 881. Cf. *Serm.*, III, 3. — *P. L.*, t. XLVI, col. 828 : « ...Hanc eucharistiam esse Filium nes-

chés au cours de l'avant-messe, donc devant les catéchumènes eux-mêmes, montrent que, malgré son respect pour l'arcane, l'orateur ne laissait pas de fournir quelques renseignements à son auditoire sur le mystère.

Non content d'affirmer l'institution de l'Eucharistie par le Christ (73), il en suggère, à plusieurs reprises, la signification. On voit, par exemple, qu'il entend profiter de la bonne volonté et de la ferveur des catéchumènes pour les instruire du genre de vie qu'ils devront mener une fois baptisés. Or, dans cette vie chrétienne, l'Eucharistie a sa part.

Quid autem aliud agit totum tempus quo catechumenorum locum et nomen tenent nisi ut audiant quae fides et qualis vita debeat esse christiani, ut, cum se ipsos probaverint, tunc de mensa Domini manducent et de calice bibant ? Quoniam « qui manducat et bibit indigne judicium sibi manducat et bibit » (*I Cor.*, XI, 29) (74).

Les catéchumènes étaient donc au moins renseignés sur la sainteté de l'Eucharistie et sur les dispositions requises pour sa bonne réception (75).

Mais saint Augustin ne s'en tient pas à ce conseil général. Dans un de ses sermons, au cours d'une explication du *Pater*, il insiste en ces termes sur les effets de la communion :

Norunt etiam spiritualem alimoniam fideles, quam et vos sciturі estis, accepturi de altari Dei. Panis erit et ipse quotidianus, huic vitae necessarius.....; sed sic accipiamus illum ut... mente reficiamur. Virtus enim ipsa quae ibi intelligitur unitas est, ut redacti in corpus ejus, effecti membra ejus, simus quod accipimus (76).

Les catéchumènes qui étaient dans l'auditoire ne trouvaient-ils pas dans ces paroles un enseignement ? Ils pou-

ciebatis »; *Ep.*, CXL, 48. — *P. L.*, t. XXXIII, col. 558 : « Quod (sacramentum) ubi et quando et quomodo offeratur cum fueris baptizatus invenies. »

(73) *Serm.*, CXII, 1, col. 643. Cf. *Serm.*, CXXXI, 1, col. 729.

(74) *De fide et oper.*, 9. — *P. L.*, t. XL, col. 202.

(75) Cf. *Serm.*, CXXXII. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 734.

(76) *Serm.*, LVII, 7. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 389.

vaient comprendre que l'Eucharistie est une nourriture spirituelle qu'on reçoit de l'autel, nourriture quotidienne dont l'effet principal est l'union mystique au Christ (77).

Dans un autre commentaire du *Pater*, également prononcé du haut de la chaire, notre docteur insiste encore sur le pain de l'autel et dit clairement que ce pain est le « corps du Christ » :

Quotidianum panem illum intelligamus, quem accepturi estis de altari..... Cum autem vita ista transierit, nec panem illum quaeremus quem quaerit fames, nec sacramentum altaris habemus accipere, quia ibi erimus cum Christo *cujus corpus* accipimus (78).

Le même témoignage transparaît ailleurs à travers les réticences de style imposées par l'arcane :

Si dixerimus catechumeno : Credis in Christum ? Respondet : Credo et signat se.....Interrogemus eum : *Manducas carnem Filii hominis* et *bibis sanguinem Filii hominis?* Nescit quid dicimus, quia Jesus non se credidit ei (79).

Malgré cette dernière réflexion, il n'en reste pas moins que notre docteur vient de faire allusion à l'Eucharistie et d'indiquer qu'elle consiste à « manger la chair du Fils de l'homme » et à « boire son sang ».

Un autre jour, le prédicateur va jusqu'à citer les paroles du Christ à la Cène, dans un commentaire qui en accentue la portée :

Quomodo ferebatur Christus in manibus suis ? Quia, cum commendaret ipsum corpus suum et sanguinem suum, acce-

(77) Dans Tarchier, *Le sacrement de l'Eucharistie d'après s. Augustin*, p. 87, on lit que l'Église ne proposait vraisemblablement pas, au cours du catéchuménat, l'obligation pour tous ceux qui participent à l'Eucharistie de vivre dans l'unité et la charité la plus parfaite. Voir de même : *Perpétuité de la foi*, col. 771. Saint Augustin pourtant, comme on vient de le voir, ramène à l'*unitas* la principale *virtus* de ce sacrement.

(78) *Serm.*, LIX, 6. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 401.

(79) *In Joan.*, XI, 3. — *P. L.*, t. XXXV, col. 1476. On voit expressément, *ibid.*, 1, col. 1474, que saint Augustin parlait ainsi devant les catéchumènes.

pit in manus suas quod norunt fideles. Et ipse se portabat quodam modo cum diceret : « Hoc est corpus meum » (80).

Ainsi, jusque dans les textes où s'affirme l'arcane, l'Eucharistie apparaît avec ses traits essentiels. Malgré les apparences, saint Augustin ne pratiquait pas ce « silence absolu » qu'on a voulu lui imputer.

Il va de soi qu'en plus de ces indications qui leur venaient de la chaire, les catéchumènes, comme d'ailleurs les païens eux-mêmes, pouvaient aisément se renseigner auprès de leurs amis chrétiens ou tout simplement en lisant l'Évangile. Saint Augustin fait lui-même allusion à cette hypothèse, à propos du texte : *Non potestis portare modo* (Jean, XVI, 12) :

Quis fidelis vel etiam catechumenus, antequam Spiritum sanctum baptizatus accipiat, non aequo animo legit atque audit, etiamsi nondum sicut oportet intelligit ? Quomodo ergo aliquid eorum quae post ascensionem Domini scripta sunt non possent ferre discipuli, etiam nondum sibi misso Spiritu sancto, cum omnia nunc ferant catechumeni nondum accepto Spiritu sancto (81).

Les catéchumènes pouvaient donc lire les Écritures et par là s'éclairer, même s'ils n'arrivaient pas à le comprendre *sicut oportet*, sur le mystère de l'autel. C'est donc une forte exagération que d'écrire comme R. Lawson (p. 100) : « Ils communiaient sans savoir ce qu'ils faisaient. »

Le même passage montre que la méthode qui les empêche d'être parfaitement renseignés ne tend qu'à leur inspirer un désir d'autant plus vif de l'Eucharistie :

Quia, etsi non eis fidelium sacramenta produntur, non ideo fit quod ea ferre non possunt, sed ut ab eis tanto ardentius concupiscantur quanto eis honorabilius occultantur.

D'autres textes énoncent la même idée :

Nesciunt catechumeni quid accipiant Christiani. Erubescant

(80) *In Ps.*, XXXIII, II, 2. — *P. L.*, t. XXXVI, col. 308.
(81) *In Joan.*, XCVI, 3. — *P. L.*, t. XXXV, col. 1875. Cf. *In Ps.* XXXIII, I, 5, col. 303 : « Sacrificium corporis et sanguinis Domini, quod fideles norunt et *qui Evangelium legerunt*... »

ergo quia nesciunt; transeant per mare rubrum, manducent manna (82)... Si quid non intelligunt catechumeni, auferant pigritiam, festinent ad notitiam (83).

Il semble, en effet, que, d'après notre docteur, la réception du baptême donne à l'âme des sens nouveaux, qui lui permettent de saisir par une sorte d'expérience ce qu'elle était incapable de comprendre auparavant. Saint Augustin s'en explique à propos du chapitre VI de saint Jean :

Qui autem inter vos adhuc catechumeni vel audientes vocantur potuerunt esse cum legeretur audientes, numquid et intelligentes?... Quod enim dixit Dominus Jesus jam fideles noverunt. Tu autem catechumenus diceris, diceris audiens, et surdus es. Aures enim corporis patentes habes, quia verba quae dicta sunt audis; sed aures cordis adhuc clausas habes, quia quod dictum est non intelligis (84).

En même temps que ses oreilles, les yeux du baptisé se sont ouverts :

Qui ex aqua et Spiritu nunc renati cibum et potum istum super hanc dominicam mensam *nova luce* conspicitis (85).

Il s'agit évidemment en tout cela, non pas d'une connaissance matérielle, mais d'une perception mystique. Cette ouïe spirituelle, ces nouvelles clartés font pénétrer le catéchumène plus avant dans le sens intime du mystère de l'autel; mais elles supposent, loin d'y contredire, les informations plus rudimentaires qu'il pouvait acquérir durant son temps de probation.

De cet ensemble de témoignages il ressort que, si saint Augustin a eu le souci de rappeler et de pratiquer l'arcane

(82) *In Joan.*, XI, 4, col. 1477. Cf. *In Ps.*, LXXX, 8. — *P. L.*, t. XXXVII, col. 1037 : « Cum autem transieris rubrum mare, cum eductus fueris a delictis tuis..., percepturus es mysteria quae non noveras... Audies ubi debeas habere cor. Quod modo cum dicerem, multi intellexerunt et acclamaverunt; reliqui muti steterunt quia nondum linguam quam non noverant audierunt. Accelerent ergo, transeant, discant..... »

(83) *In Ps.*, CIX, 17. — *P. L.*, t. XXXVII, col. 1460.

(84) *Serm.*, CXXXII, 1. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 734.

(85) *Serm.*, III, 1. — *P. L.*, t. XLVI, col. 827.

eucharistique et, par suite, de ne parler habituellement qu'en termes voilés des saints mystères devant les catéchumènes et les païens, cette discipline n'avait pas toute la rigueur que la lettre de certaines expressions semblerait indiquer. En raison des renseignements formels qui voisinent avec ces formules officielles de réticence, on peut conclure que, chez l'évêque d'Hippone, l'arcane se ramène plutôt à une « convention » (86), à un procédé pédagogique pour accroître chez ses auditeurs l'amour de l'Eucharistie et en découvrir le mystère qu'il avait l'air de cacher.

*
* *

Plusieurs de ces prescriptions disciplinaires ou de ces usages liturgiques reviendront, par voie d'allusions plus ou moins nettes, au cours des affirmations doctrinales que nous allons étudier. Ne fût-ce qu'à ce titre, cet exposé préalable avait son importance pour l'exégèse des textes de saint Augustin. Mais comment ne pas voir, au surplus, que, dans la pensée de celui-ci comme dans celle de l'Église, cette pratique traduit la conviction que l'Eucharistie nous met ici-bas en relations étroites, non seulement avec la société ecclésiastique, mais avec la vie divine et le Christ son auteur ? L'âme de cette liturgie et de cette discipline c'est une foi dont il reste à déterminer le sens.

(86) P. Batiffol, *op. cit.*, p. 29.

CHAPITRE II

CADRE DOGMATIQUE

Si l'étude du cadre ecclésiastique dans lequel s'est développée la pensée de notre docteur peut déjà suggérer que sa foi eucharistique n'était pas autre que celle de l'Église, cette première présomption est confirmée par les rapports qui l'unissent sur ce point aux Pères antérieurs.

En effet, « il faut avant tout, écrit M. K. Adam (1), considérer l'éminent et incontestable sens ecclésiastique d'Augustin... Pour lui, c'était presque une impossibilité psychologique que de penser, sur n'importe quel sacrement de l'Église, autrement que la *Catholica* ». De fait, constate le P. Portalié (2), « dans toute l'œuvre du grand docteur, il n'y a pas une parole, pas une seule, qui insinue la moindre divergence d'opinion sur ce sujet d'une importance capitale avec ses contemporains ou ses prédécesseurs ».

Or, loin de prêter au moindre doute, l'état de la tradition avant l'évêque d'Hippone est notoirement favorable au réalisme, c'est-à-dire à la présence objective et personnelle du Christ lui-même dans le sacrement de l'Eucharistie. Le fait est aujourd'hui suffisamment établi par l'histoire catholique des dogmes pour qu'il ne soit besoin que d'en résumer les conclusions.

Avec la *Didaché* et saint Ignace d'Antioche au premier

(1) K. Adam, *Die Eucharistielehre des hl. Augustins*, p. 6.
(2) Art. *Augustin*, col. 2419.

siècle, avec saint Justin et saint Irénée au second, on voit s'affirmer en termes simples le réalisme de la foi primitive, auquel seulement se mêle parfois le symbolisme secondaire des éléments sacramentels et du corps mystique (3). Même chez les Alexandrins, la part prépondérante que Clément et Origène accordent à l'allégorie n'infirme pas, au fond, leur foi au réalisme eucharistique (4), dont, à la même époque, Tertullien et saint Cyprien maintiennent et développent la tradition en Occident (5).

La même foi, au cours du IV^e^ siècle, anime les longues expositions eucharistiques à base scripturaire et liturgique de saint Cyrille de Jérusalem et de saint Jean Chrysostome chez les Grecs (6), de saint Hilaire, de saint Jérôme, de saint Ambroise et de l'auteur anonyme du traité *De sacramentis*, chez les Latins (7).

De ces divers auteurs, quels sont ceux que saint Augustin a pu connaître ? En ce qui concerne les Grecs, tout ce qu'on sait de sa formation permet de dire qu'il n'a dû subir que des influences générales et indirectes (8). Au contraire, il a connu personnellement et utilisé plus d'une fois ses devanciers latins. On relève souvent un passage où il fait l'éloge de saint Hilaire pour sa foi à la chair eucharistique du Christ (9). Il est difficile d'établir les rapports qui l'unis-

(3) Voir P. Batiffol, *L'Eucharistie*, p. 57, 43, 21, 167; C. Ruch, art. *Messe*, dans *Dict. th. cath.*, col. 865 et 888. Textes principaux dans E. Amann, *Le dogme catholique dans les Pères de l'Église*, Paris, 1922, p. 6-7, 16-17, 38-40, 55-56.

(4) Batiffol, p. 248 et 262; Ruch, col. 918 et 920.

(5) Batiffol, p. 204 et 227; Ruch, col. 930 et 935; A. Gaudel, art. *Messe*, col. 968. Textes principaux dans E. Amann, p. 94-100.

(6) Batiffol, p. 375 et 408. Textes principaux dans E. Amann, p. 153-162, 303-309.

(7) Batiffol, p. 335; Gaudel, col. 965-966. Textes de saint Ambroise dans E. Amann, p. 238-241.

(8) Une certaine connaissance d'Origène a pu lui arriver par Hilaire, peut-être par Basile. Voir A. Gaudel, col. 969, et K. Adam, p. 37 et 61. Saint Basile lui aurait été révélé par saint Ambroise. Voir Pourrat, *op. cit.* p. 207, note 1. Tous les auteurs s'accordent à dire que Grégoire de Nysse lui est resté inconnu.

(9) *Opus imp.*, VI, 33. — *P. L.*, t. XLV, col. 1587.

sent aux écrits de saint Ambroise sur l'Eucharistie, bien qu'il regarde celui-ci comme son maître dans la foi (10). En revanche, il continue indéniablement la tradition africaine, dont il a reçu, avec une croyance très ferme au réalisme, une première esquisse de théologie sur les signes et les sacrements pour l'expliquer.

Étant donné ce milieu, il serait paradoxal d'imaginer que notre docteur pût être en complète opposition avec ce courant traditionnel, et cela d'autant plus que jamais ses adversaires donatistes et pélagiens ne purent lui faire le moindre reproche sur ce point particulier. Mais ce à quoi on peut légitimement s'attendre, c'est que, non content d'une fidélité passive, un génie aussi puissant et aussi personnel que le sien ait enrichi l'héritage de ses familiers littéraires de points de vue nouveaux.

Cette originalité de saint Augustin éclate surtout dans ses analyses et spéculations proprement théologiques sur le mystère de l'Eucharistie. Déjà pourtant l'affirmation de la foi traditionnelle s'accompagne chez lui de réflexions qui en dégagent le sens et en montrent la profondeur. L'Eucharistie, en effet, lui apparaît en liaison intime avec les autres dogmes et, loin de constituer un élément hétérogène, s'insère à titre essentiel dans tout le processus des rapports que le christianisme établit, par l'intermédiaire du Verbe incarné, entre l'homme et Dieu.

I

Tout d'abord, le Christ est, pour l'évêque d'Hippone, au centre de ce culte religieux que l'humanité a toujours rendu à son créateur et que le christianisme a pour objet de perfectionner.

En effet, la religion trouve son expression la plus parfaite

(10) *Ep.*, CXLVII, 52. — *P. L.*, t. XXXIII, col. 621. Il est communément reçu que saint Augustin a ignoré le *De mysteriis*. Voir K. Adam, p. 54 et A. Gaudel, col. 969.

dans le sacrifice, qui, de ce chef, est logiquement le principal de nos devoirs envers Dieu : *Maxime sacrificium est quod praecipue debetur Deo* (11). Saint Augustin développe abondamment cette idée contre les platoniciens, dans la *Cité de Dieu* (12), et, contre les manichéens, dans le *Contra Faustum* (13). On y voit que le sacrifice est la manière par excellence de rendre à Dieu le culte qui lui est dû.

D'après lui, l'exemple des deux frères Caïn et Abel prouve que l'usage d'offrir à Dieu des sacrifices remonte aux origines mêmes de l'humanité (14). Les païens eux-mêmes ont bâti des temples, élevé des autels, institué des prêtres et des sacrifices en l'honneur de leurs dieux (15). A plus forte raison l'histoire du peuple élu montre-t-elle que le vrai Dieu a constamment reçu le même hommage.

Mais ces sacrifices n'étaient que des ombres imparfaites. Sans s'arrêter à leur valeur morale tout au moins relative, Augustin pense d'abord et surtout à leur caractère prophétique. Bien qu'ils fussent ordonnés par la Loi, les sacrifices lévitiques n'étaient, dans le plan divin, qu'une *similitudo promittens veritatem sacrificii* (16). Conséquemment, le sacerdoce juif, la figure d'un sacerdoce à venir :

> Tunc sacerdotium erat leviticum, ubi sacerdos intrabat in sancta et offerebat hostias pro populo. Habebat autem imaginem, non veritatem futuri cujusdam sacerdotis (17).

C'est de quoi, d'ailleurs, l'Écriture fournit la preuve directe. Les prophètes n'avaient-ils pas prédit que les victimes offertes par les Juifs devaient cesser (18) et être changées en mieux par un pontife supérieur (19) ?

(11) *Cont. adv. legis et proph.*, I, 37. — *P. L.*, t. XLII, col. 624.
(12) Notamment aux livres VIII et X.
(13) Particulièrement au livre XX. Cf. *Ep.*, CII, 20. — *P. L.*, t. XXXIII, col. 378.
(14) *De civ. Dei*, X, 4. — *P. L.*, t. XLI, col. 281.
(15) *Ibid.*, XXII, 10, col. 772.
(16) *Cont. Faust.*, XX, 21. — *P. L.*, t. XLII, col. 386.
(17) *In Ps.*, XXXVI, II, 20. — *P. L.*, t. XXXVI, col. 378.
(18) *De civ. Dei*, XIX, XXIII, 5, col. 655.
(19) *Ibid.*, X, 17, col. 296.

Cette *veritas sacrificii* allait être réalisée par le Christ :

Hebraei autem in victimis pecorum, quas offerebant Deo, multis et variis modis, sicut re tanta dignum erat, prophetiam celebrabant futurae victimae quam Christus obtulit (20).

Et cette « victime future » n'est autre que le Christ lui-même :

Sacrificium obtulit Deo non aliud quam seipsum. Non enim inveniret praeter se mundissimam rationalem victimam (21).

En quoi sa chair, parce que tirée de notre nature, lui permettait d'être le représentant de l'humanité :

Sacerdos noster a nobis accepit quod pro nobis offerret. Accepit enim a nobis carnem : in ipsa carne victima factus est, holocaustum factus est, sacrificium factus est (22).

Ainsi le sacrifice est-il une des catégories dans lesquelles saint Augustin synthétise le plus volontiers l'œuvre de notre Rédemption (23) :

Quomodo nos amasti, Pater bone, qui Filio tuo unico non pepercisti, sed pro nobis impiis tradidisti eum. Quomodo nos amasti pro quibus ille... pro nobis tibi victor et victima, et ideo victor quia victima; pro nobis tibi sacerdos et sacrificium, et ideo sacerdos quia sacrificium (24).

C'est un parfait sacrifice qui est offert sur le Calvaire, puisqu'il remplit excellemment les quatre conditions de tout sacrifice :

(20) *Cont. Faust.*, XX, 18, col. 382. Cf. *Serm.*, III, 2. — *P. L.*, t. XLVI, col. 827 : « Nam et illa vetera sacrificia populi Dei hoc unum venturum multiplici varietate figurabant. Ipse enim Christus et ovis est propter innocentiam simplicis animi, et hircus propter similitudinem carnis peccati, etc... » R. Lawson écrit (p. 108) que, dans ce texte, « le Christ (est) identifié avec les victimes des sacrifices de l'A. T. ». Il ne s'agit pourtant pas d'identification, mais de figure, et saint Augustin a soin d'indiquer à quel point de vue se fait la comparaison. Cf. *Serm.*, CCLXIII, 1. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1210.

(21) *In Ps.*, XXVI, II, 2. — *P. L.*, t. XXXVI, col. 200. Cf. *In Ps.*, CXLIX, 6. — *P. L.*, t. XXXVII, col. 1952.

(22) *In Ps.*, CXXIX, 7. — *P. L.*, t. XXXVII, col. 1701.

(23) Voir J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption chez saint Augustin*, Paris, 1928, p. 69-73.

(24) *Conf.*, X, 69. — *P. L.*, t. XXXII, col. 808.

Ut quoniam quatuor considerantur in omni sacrificio, cui offeratur, a quo offeratur, quid offeratur, pro quibus offeratur, idem ipse unus verusque mediator, per sacrificium pacis reconcilians nos Deo, unum cum illo maneret cui offerebat, unum in se faceret pro quibus offerebat, unus ipse esset qui offerebat et quod offerebat (25).

L'holocauste qui est ainsi présenté à Dieu est un sacrifice très vrai (*verissimum*) et celui qui l'offre est le *verissimus sacerdos* (26). Plus encore, c'est le sacrifice unique et l'unique victime : *...Unum illud sacrificium et unica victima* (27). A ce titre, il réconcilie l'humanité avec Dieu : *Hoc holocaustum* (Christus) *obtulit Deo : extendit manus in cruce..... et impietates nostrae propitiatae sunt* (28). Il répare l'œuvre du péché : *Morte sua quippe uno verissimo sacrificio pro nobis oblato, quidquid culparum erat..... purgavit, abolevit, exstinxit* (29).

Un fait d'expérience servait à l'évêque d'Hippone de *confirmatur* à cette conclusion de sa foi, savoir la disparition du culte juif. Le temple où s'offraient les sacrifices de l'ancienne Loi fut renversé quand le Christ offrit son holocauste et les sacrifices figuratifs cessèrent lorsque le véritable sacrifice qu'ils figuraient fut confirmé par le témoignage de la prédication apostolique et par la foi des peuples (30). Saint Augustin pouvait donc dire à ses fidèles :

Et vere, fratres mei, attendite illa ablata, haec impleta. Del mihi modo gens judaïca sacerdotem. Ubi sunt sacrificia illorum ? Certe perierunt, certe ablata sunt nunc (31).

Ainsi, pour notre docteur, le Calvaire est posé au centre du monde religieux : *Hic* (Christus) *demonstratus est antiquis sanctis, ut ita ipsi per fidem futurae passionis ejus,*

(25) *De Trin.*, IV, 19. — *P. L.*, t. XLII, col. 901.
(26) *Cont. ep. Parm.*, II, 16. — *P. L.*, t. XLIII, col. 60.
(27) *In Ps.*, LXXIV, 12. — *P. L.*, t. XXXVI, col. 955.
(28) *In Ps.*, LXIV, 6, *ibid.*, col. 777.
(29) *De Trin.*, IV, 17, col. 899.
(30) *Quaest. evang.*, II, 3. — *P. L.*, t. XXXV, col. 1334.
(31) *In Ps.*, XXXIX, 13. — *P. L.*, t. XXXVI, col. 442.

sicut nos per fidem praeteritae, salvi fierent (32). La croix domine à la fois les deux Testaments.

Cependant le sacrifice ne cesse pas encore de s'offrir, comme l'évêque d'Hippone le disait aux Juifs de son temps : *Deinde ne existimetis, non offerentibus vobis, nec illo accipiente de manibus vestris, Deo sacrificium non offerri.* En effet, la prophétie de Malachie (I, 11), qui avait annoncé un *sacrificium mundum* offert en tout lieu, est réalisée :

Aperite oculos tandem aliquando et videte ab oriente sole usque in occidentem, non in uno, sicut vobis fuerat constitutum, sed in omni loco offerri sacrificium christianorum, non cuilibet deo sed ei qui ista praedixit, Deo Israël (33).

C'est le sacrifice selon l'ordre de Melchisédech, lequel n'ignorait pas qu'il représentait le sacerdoce éternel du Seigneur, en offrant pour la première fois le sacrifice que les chrétiens offrent à Dieu maintenant sur toute la terre (34).

Or, dans ce sacrifice, c'est Jésus-Christ qui est prêtre et victime. Il l'est éminemment au Calvaire : *Per hoc et sacerdos est, ipse offerens, ipse et oblatio.* D'où il suit indirectement qu'il l'est aussi à l'autel, où se reproduit sous une autre forme cette unique réalité. *Cujus rei sacramentum quotidianum esse voluit Ecclesiae sacrificium* (35). Il y est prêtre selon l'ordre de Melchisédech : *Sacerdos ipse mediator Testamenti novi exhibet secundum ordinem Melchisedech de corpore et sanguine suo.* Et son sacrifice tient lieu de toutes les antiques oblations : *Pro illis omnibus sacrificiis et oblationibus corpus ejus offertur* (36).

Mais est-il besoin de dire que ce sacrifice est relatif à celui du Calvaire ? La croix seule est un sacrifice qui se suffit; l'Eucharistie n'en est que le mémorial (37). Ainsi

(32) *Conf.*, X, 68. — *P. L.*, t. XXXII, col. 808.
(33) *Tract. adv. Judaeos*, 13. — *P. L.*, t. XLII, col. 61-62.
(34) *Ep.*, CLXXVII, 12. — *P. L.*, t. XXXIII, col. 769. Cf. *Cont. adv. leg. et proph.*, I, 39. — *P. L.*, t. XLII, col. 627.
(35) *De civ. Dei*, X, 20. — *P. L.*, t. XLI, col. 298.
(36) *Ibid.*, XVII, xx, 2, col. 556.
(37) Voir *Cont. Faust.*, XX, 18. — *P. L.*, t. XLII, col. 382-383.

un plan unique préside à tout l'ensemble de la vie religieuse du monde. Extérieurement notre religion diffère de l'ancienne, puisqu'aux signes d'autrefois, fort nombreux et onéreux, il en a été substitué d'autres d'une pratique très facile et d'un sens très auguste, comme la célébration du corps et du sang du Seigneur (38). Mais, s'il y a eu changement dans la manière d'offrir les sacrifices, il n'y a cependant pas eu changement de religion : *Mutatio quippe non Dei, non ipsius religionis, sed sacrificiorum et sacramentorum* (39). Sous des signes différents, il n'y eut jamais qu'une seule réalité, celle du Calvaire.

Quel que soit le moment de son histoire, c'est donc par le Christ, et par le Christ seul, que l'humanité réalise la religion parfaite qu'il doit à son créateur.

II

Un des fruits du sacrifice, c'est de faire *ut sancta societate inhaereamus Deo* (40), c'est-à-dire qu'après avoir porté nos hommages à Dieu il nous fait participer à la vie divine. Tel est, en effet, le but dernier vers lequel doit tendre la religion et en vue duquel l'Incarnation est encore le grand moyen.

Au ciel régnait le Verbe, nourriture, lumière, sagesse des anges; ceux-ci ne boivent-ils pas à sa source le Verbe unique (41) ? On peut dire que le Verbe est le pain des anges.

Mais l'homme, à son tour, est convié à s'en nourrir. C'est dans cette vue que le créateur des anges s'est fait homme. En effet, d'après saint Augustin, Dieu, illumine par là nos

(38) *De doctr. chr.*, III, 13. — *P. L.*, t. XXXIV, col. 71.

(39) *Ep.*, CII, 21. — *P. L.*, t. XXXIII, col. 379. Cf. *Cont. Faust.*, VI, 5, col. 231.

(40) *De civ. Dei*, X, 6. — *P. L.*, t. XLI, col. 283.

(41) *Serm.*, LIX, 6. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 401. Il s'agit ici des anges et non point des hommes, comme l'écrit R. Lawson (p. 126).

ténèbres et nous appelle à une vie divine · *Factus particeps mortalitatis nostrae, fecit nos participes divinitatis suae* (42). « C'est, comme on l'a dit, le thème bien connu des Pères grecs : Augustin y revient à plusieurs reprises (43). » Ajoutons qu'il le développe : le Verbe s'est incarné pour nous rendre participants de la vie divine et le Verbe incarné s'est fait pain dans l'Eucharistie.

Pour toutes les créatures, il n'y a donc qu'une seule et même loi de vie, l'union au Verbe :

Non enim aliunde vivit homo et aliunde vivit Angelus. Ipsa est veritas, ipsa est sapientia, ipsa est virtus Dei. Sed quomodo ea perfruuntur angeli tu non potes. Illi enim quomodo perfruuntur? Sicuti est : « In principio erat Verbum, etc. »... Tu autem quomodo contingis? Quia « Verbum caro factum est et habitavit in nobis » (Joan., I, 1 et 14). Ut enim panem Angelorum manducaret homo, Creator angelorum factus est homo (44).

C'est pourquoi il s'est rendu accessible à nos yeux (45), il s'est mis à notre portée par l'Incarnation.

Ita nobis Verbum incarnatum factum est *receptibile*. Quod recipere non valeremus si Filius aequalis Deo non se exinaniret « formam servi accipiens » (*Phil.*, II, 6-7) (46).

Ainsi, rapproché de nous, le Verbe incarné devient pour nous le « pain de vie » : *Panem de caelo desideratis : ante vos habetis*. Pour quiconque veut s'en nourrir, le Verbe incarné remplit ici-bas pour nous la fonction de « pain » qui appartient au Verbe éternel.

Panis noster aeternus, Christus in Patris aequalitate; panis

(42) *De Trin.*, IV, 4. — *P. L.*, t. XLII, col. 889. Cf. *De civ. Dei*, XXI, 15. — *P. L.*, t. XLI, col. 729.

(43) J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*. Etude historique, Paris, 1905, p. 258.

(44) *In Ps.*, CXXXIV, 5. — *P. L.*, t. XXXVII, col. 1742.

(45) *In ep. Joan.*, I, 2. — *P. L.*, t. XXXV, col. 1979.

(46) *In Ps.*, CIX, 12. — *P. L.*, col. 1455. R. Lawson (p. 148) traduit *receptibile* par « assimilable » et *recipere* par « assimiler » : ce qui ne répond pas à la nuance précise du texte où il s'agit de rapprochement.

noster quotidianus, Christus in carne; aeternus sine tempore, quotidianus in tempore (47).

Ailleurs, afin de répondre encore à nos besoins, ce « pain » s'adoucit en « lait » : *Deus ipse est panis. Panis, ut lac nobis fieret, descendit ad terram* (48). Image paulinienne (cf. *I Cor.*, III, 2) que l'évêque d'Hippone se plaît à développer.

Panis ergo est (Verbum); inde vivunt angeli. Ecce panis paratus est tibi; sed cresce de lacte ut ad panem pervenias. Et quomodo, inquis, cresco de lacte ? Quod tibi factus est Christus ad infirmitatem tuam, hoc primo crede et fortiter tene. Quomodo ergo mater, cum viderit filium minus idoneum ad capiendum cibum, ipsos cibos ei dat, sed trajectos per carnem suam..., sic Dominus noster Jesus Christus cum esset Verbum apud Patrem (49).

Il arrive tout naturellement qu'avec l'Incarnation cette condescendance divine embrasse jusqu'à l'Eucharistie (50). Par ce nouveau mystère les âmes ont désormais leur festin, qu'à leur insu nous ont préparé les Juifs en mettant le Christ à mort. Augustin le voit symbolisé dans Luc, XIV, 16 : *Homo quidam fecit coenam magnam.* En effet, le médiateur de Dieu et des hommes a inauguré lui-même ce repas *manibus et ore.* Après sa résurrection, les Apôtres ont été envoyés tout d'abord vers les Juifs pour leur adresser l'invitation du Maître : *Venite ad coenam.* A leur défaut, nous bénéficions de cet appel (51).

A elle seule l'économie de la vie surnaturelle exigerait que dans ce repas notre nourriture fût le Christ. Saint Augustin l'indique en propres termes quand il distingue en trois espèces le pain quotidien que nous demandons à Dieu dans l'Oraison dominicale : le pain visible et matériel,

(47) *Serm.*, CCCXXXIII, 1. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1464. Cf. *Tract. ined.*, IX, 4, p. 34.
(48) *In Ps.*, CXXXI, 24. — *P. L.*, t. XXXVII, col. 1726.
(49) *In Ps.*, CXXX, 9, *ibid.*, col. 1710-1711. Cf. *In Ps.*, CXIX, 2, col. 1598; *In ep. Joan.*, III, 1. — *P. L.*, t. XXXV, col. 1998.
(50) Voir *In Ps.*, XXXIII, 1, 5-6. — *P. L.*, t. XXXVI, col. 303-304.
(51) *Serm.*, CXII, 1 et 4. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 643-645.

nécessaire à la vie du corps; la parole de Dieu expliquée dans l'Église; enfin le pain eucharistique : *Quod fideles accipiunt, quod accepturi estis baptizati* (52). Il s'en explique plus expressément encore dans un autre sermon :

Quis est panis caeli nisi Christus? Sed ut panem angelorum manducaret homo, Dominus angelorum factus est homo. Si enim hoc non factus esset, carnem ipsius non haberemus; si carnem ipsius non haberemus, *panem altaris* non manducaremus (53).

Dans ce raccourci, l'évêque d'Hippone évoque à la fois tout le plan divin dont le mystère de l'Incarnation est pour nous le centre : le Verbe qui, au ciel, est la nourriture des anges, devient, par son humanité, la nourriture de l'homme et le rôle de sa « chair » dans notre vie spirituelle s'étend au « pain de l'autel » (54). L'Eucharistie dépend de l'Incarnation et la prolonge, comme celle-ci réalise l'œuvre éternelle du Verbe divin.

Ce que le Christ est pour nous réellement, il le fut prophétiquement pour les fidèles de l'ancienne Loi (55). Il s'est offert en nourriture et en breuvage sous des signes différents sans doute, mais semblables par l'objet qu'ils signifient.

Spiritalem utique eamdem (escam manducaverunt). Nam corporalem alteram, quia illi manna, nos aliud; spiritalem vero, quam nos... Aliud illi, aliud nos, sed specie visibili, quod tamen hoc idem significaret virtute spirituali... « Bibebant, inquit Paulus (*I Cor.*, X, 4), de spirituali sequente petra; petra autem erat Christus. » Inde panis, inde potus. Petra Christus in signo, verus Christus in Verbo et in carne (56).

Qu'il s'agisse de l'Ancien ou du Nouveau Testament, on voit qu'un seul courant de vie traverse le monde des âmes,

(52) *Serm.*, LVI, 10. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 381.
(53) *Serm.*, CXXX, 2, *ibid.*, col. 726.
(54) Voir de même *De civ. Dei*, X, 24. — *P. L.*, t. XLI, col. 301.
(55) *Ibid.*, X, XXXII, 2, col. 314
(56) *In Joan.*, XXVI, 12. — *P. L.*, t. XXXV, col. 1612. Cf. XLV, 9, col. 1723.

dont, par son Incarnation et par son Eucharistie, le Christ est toujours le canal : *Per Christum hominem ad Christum Deum; per Verbum carnem factum ad Verbum quod in principio erat Deus apud Deum; ab eo quod manducavit homo ad illud quod quotidie manducant angeli* (57).

*
* *

Chez saint Augustin, l'Eucharistie ne constitue donc pas un élément adventice dans l'ensemble de ses croyances. Elle est, au contraire, rattachée par lui aux principes fondamentaux du christianisme; qu'il soit question du culte à rendre à Dieu ou de la vie divine à nous assimiler, elle a sa place au terme d'un système religieux dont le Christ est l'agent. « On voit ainsi comment l'Eucharistie a, dans l'économie de notre salut, un rôle unique et suprême : c'est elle, en effet, qui achève l'œuvre de l'Incarnation et de la Rédemption; par elle, Jésus-Christ s'unit à chacun des hommes dont son Incarnation l'a fait le frère, et il applique à chacun d'eux les fruits de la mort qu'il a subie pour lui; par elle, il récapitule en lui l'humanité tout entière, l'anime par sa vie, l'unit dans son corps, la consacre en l'offrant avec lui à son Père (58). »

Dès lors, n'est-ce pas un défi à toute vraisemblance que d'imaginer avec R. Lawson qu'elle devrait être tenue pour étrangère au Christ ou n'avoir avec lui qu'un lien nominal ? La logique exige que cette Eucharistie, qui continue le sacrifice du Verbe incarné et communique aux âmes son action vivifiante, qui, par là, fait l'unité entre les réalités de la Loi nouvelle et les figures de l'ancienne, soit en rapport intime avec sa personne. Il n'en faudrait pas davantage pour conclure au réalisme eucharistique de l'évêque d'Hippone : il reste à voir que cette foi peut s'autoriser, en outre, de textes précis auxquels ce contexte doctrinal donnera toute leur signification.

(57) *Ibid.*, XIII, 4, col. 1494.
(58) J. Lebreton, art. *Eucharistie*, dans *Dict. apol.*, t. I, col. 1584.

CHAPITRE III

AFFIRMATION DU RÉALISME

Il n'est besoin que de lire saint Augustin pour constater que, dans un grand nombre de textes eucharistiques, son langage tout au moins est incontestablement réaliste. R. Lawson ne peut pas ne pas reconnaître ce fait. Aussi, après l'avoir enregistré dans chacune de ses conclusions partielles, a-t-il soin de l'affirmer à nouveau au début même de sa conclusion générale (p. 517) : « Augustin dit fréquemment que l'eucharistie est le corps et le sang du Seigneur, que les fidèles reçoivent le corps et le sang du Christ quand ils communient, que la messe est un sacrifice dans lequel la victime du Calvaire est immolée. »

Les formules réalistes se rencontrent ainsi à travers toute l'œuvre de l'évêque d'Hippone et à propos des différents aspects sous lesquels il lui arrive d'envisager l'Eucharistie. Or, comme l'écrit encore R. Lawson (p. 518), « l'impartialité exige qu'on les prenne à la lettre jusqu'à preuve du contraire ». Cette « preuve », il va sans dire que l'auteur croit la posséder irréfragable. Réservant pour plus tard l'examen de ses arguments, nous retiendrons ici tout d'abord les textes dont il semble faire abandon, en y ajoutant ceux du même genre qu'il aurait, par hasard, pu négliger. Non seulement ils attestent un réalisme d'expression, mais ils autorisent toujours et souvent imposent un réalisme de pensée, qui porte également sur le triple domaine de la présence eucharistique, de la communion et du sacrifice.

I

Rarement notre docteur parle de la présence du Christ dans l'Eucharistie indépendamment de la communion et du sacrifice (1). Mais sa foi sur ce point ressort avec une parfaite netteté de quelques déclarations occasionnelles.

Et d'abord, à la base de toutes les explications qu'il destine aux fidèles, saint Augustin établit une certaine identification entre le pain eucharistique et le « corps du Christ ». Du pain consacré qu'ils voient sur l'autel il dit aux nouveaux baptisés : *Corpus est Christi*, et du vin contenu dans le calice : *Sanguis est Christi*. Ce qui s'entend de la propre personne du Sauveur, puisque le texte continue : *Per ista voluit Christus commendare corpus et sanguinem suum, quem pro nobis fudit in remissionem peccatorum* (2).

Il est inutile de multiplier les témoignages similaires, qui se rencontrent à foison dans ses écrits, puisque ce fait est reconnu de tous. Mais celui-ci nous met déjà sur la voie d'une interprétation plus profonde, qui révèle, à travers son langage, la pensée même du docteur africain.

Il est peut-être encore plus significatif de rencontrer la même foi au détour de certains raisonnements assez imprévus. Les manichéens, par exemple, pensaient que Jésus était vivant dans les arbres, les plantes ou les fruits, et prétendaient parfois croire au même dogme que les chrétiens, sous prétexte d'une même religion *circa panem et calicem*. Mais notre docteur de leur répondre que le pain et le vin eucharistiques ne sont tels que par la vertu d'une « consé-

(1) En effet, les anciens, et de nos jours encore les Orientaux, ne distinguent pas, comme nous le faisons, la présence réelle, la communion et le sacrifice. Voir A. Szepticky, *Deux mentalités : orthodoxes et catholiques*, dans *Bulletin catholique international*, décembre 1926, p. 269-272.

(2) *Serm.*, CCXXVII. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1099.

cration » et non par leur origine naturelle (3). En quoi non seulement il distingue sa propre foi de celle de ses adversaires, mais il indique implicitement sa conception fondamentale du sacrement de l'autel. Les manichéens songeaient évidemment à une sorte de présence personnelle du Christ : celle que leur oppose saint Augustin ne peut qu'être du même ordre.

Le réalisme eucharistique se laisse également apercevoir jusque dans ce qu'il dit de l'ignorance des *infantes*. Ceux-ci ne savent pas exactement la signification de ce qui se passe à l'autel. Ils le sauront un jour; mais, en attendant, ils risquent d'interpréter grossièrement les affirmations qu'ils peuvent entendre. Si, écrit-il, on leur disait très sérieusement « de qui l'Eucharistie est le corps et le sang », à supposer qu'ils n'eussent aucune expérience de ces réalités, ils pourraient croire que le Christ sur la terre a eu « la même physionomie extérieure » qu'ils lui voient dans le sacrement (4). Ce qui prouve à quel point le langage de l'Eglise évoquait la réalité du « corps » et du « sang » du Seigneur, puisque des chrétiens non encore instruits pouvaient être tentés de les croire matériellement identiques aux éléments sacramentels. Ailleurs le témoignage devient tout à fait clair et direct, comme dans ce passage d'une homélie sur saint Jean : *Hoc agnoscite in pane quod pependit in cruce, hoc in calice quod manavit ex latere* (5). N'est-ce pas l'affirmation évidente de la présence, sur l'autel, du corps et du sang de la victime même du Calvaire ?

C'est la même notion de présence personnelle qui se trouve contenue dans le curieux commentaire de saint Augustin sur *I Reg.*, XXI, 13 : *Et ferebatur in manibus suis* (6). Ce

(3) *Cont. Faust.*, XX, 13. — *P. L.*, t. XLII, col. 379. Cf. *Serm.*, CCXXXIV, 2, col. 1116.

(4) *De Trin.*, III, 21. — *P. L.*, t. XLII, col. 881. Cf. *In Joan.*, XLV, 9. — *P. L.*, t. XXXV, col. 1723.

(5) *Serm.*, III, 2. — *P. L.*, t. XLVI, col. 827.

(6) Ce texte ne se trouve pas dans notre Vulgate. Saint Augustin le

qui est affirmé ici de David a été, dit-il, réalisé dans le Christ :

Ferebatur enim Christus in manibus suis, quando commendans ipsum corpus suum ait : « Hoc est corpus meum ». Ferebat (enim) illud (corpus) in manibus suis (7).

Plus loin, notre docteur revient sur la même explication :

Et ipse se portabat quodam modo, cum diceret : « Hoc est corpus meum » (8).

L'incise *quodam modo* qui apparaît ici prouve qu'il y a là des nuances à préciser; mais le réalisme fondamental reste acquis. Il s'agit du geste du Christ à la Cène et, en conséquence, l'orateur pense, non seulement à l'humanité de Jésus en général (9), mais d'une façon plus précise à son corps eucharistique.

A cause précisément de cette présence, notre docteur tient qu'il faut adorer l'Eucharistie. Rencontrant, au cours d'un sermon sur le psaume XCVIII, le verset 5 ainsi conçu : *Et adorate scabellum pedum ejus quoniam sanctus est*, il a vite fait, selon sa manière ordinaire, de découvrir, au-delà du sens littéral, une allusion à l'Incarnation et à l'Eucharistie. L'escabeau sur lequel reposent les pieds du Seigneur, c'est la terre, dit-il, en évoquant Isaie, LXI, 1. Et voici comment la terre peut être adorée sans impiété :

Suscepit enim (Christus) de terra terram, quia caro de terra est, et de carne Mariae carnem accepit. Et quia in ipsa carne hic ambulavit et *ipsam carnem* nobis manducandam ad salutem dedit, nemo autem *illam carnem* manducat nisi prius adoraverit, inventum est quemadmodum adoretur tale scabellum pedum Domini, et non solum non peccemus adorando sed peccemus non adorando (10).

lisait dans la version africaine. Cf. P. Batiffol, *L'Eucharistie*, p. 437, note 2.

(7) *In Ps.*, XXXIII, 1, 10. — *P. L.*, t. XXXVI, col 306.

(8) *Ibid.*, II, 2; col. 308. Cf. 12, col. 315.

(9) Comme on pourrait, par exemple, l'inférer de *Serm.*, CCXXXV, 3. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1118. Cf. K. Adam, *op. cit.*, p. 72.

(10) *In Ps.*, XCVIII, 9. — *P. L.*, t. XXXVII, col. 1264. Cf. *Ep.*, CXL, 66. — *P. L.*, t. XXXIII, col. 566. R. Lawson, qui cite amplement

C'est bien la chair du Christ, celle qu'il a prise de sa mère la Vierge Marie et qu'il a possédée ici-bas, que nous mangeons dans l'Eucharistie. Et avant de la manger nous avons le droit, plus encore le devoir de l'adorer. Quoi de plus clair ? « On n'adore pas l'eau baptismale », comme le dit P. Batiffol (11) : on n'adorerait pas davantage l'Eucharistie si le Christ en personne n'y était présent.

Ces quelques témoignages permettent de conclure que saint Augustin professait le réalisme traditionnel. Il est évident que son langage est nettement réaliste. Mais s'en tenir là serait insuffisant en présence de passages formels tels que ceux qu'on vient de lire, et qu'il est impossible d'expliquer si l'on n'y sous-entend une pensée réaliste, la croyance ferme à la présence effective dans l'Eucharistie du corps et du sang du Christ.

II

Il en est de même pour les textes qui concernent la communion eucharistique, qu'il appelle régulièrement *communicatio corporis et sanguinis* (Christi) (12) ou *erogatio corporis Christi* (13).

Ces termes différents expriment une même action, que notre docteur précise en écrivant, dans une lettre, à propos des riches orgueilleux : *Et ipsi quippe adducti sunt ad mensam Christi et accipiunt de corpore et sanguine ejus* (14). Bien qu'il soit censé ne pas comprendre, le catéchumène lui-même entend parler de la manducation de la chair du

(p. 146) ce passage, ne fait aucune mention de la phrase relative à l'adoration de l'Eucharistie, alors qu'il nous renvoie par deux fois (p. 151 et 518) à cette homélie à propos d'idées qu'il exploite en faveur de sa thèse unilatérale. Il coupe même sa citation avant l'allusion au péché commis par ceux qui n'adoreraient pas.

(11) *L'Eucharistie*, p. 436.

(12) *Ep.*, LIV, 1-2. — *P. L.*, t. XXXIII, col. 200. Cf. *De serm. Dom.*, II, 26. — *P. L.*, t. XXXIV, col. 1280.

(13) *Serm.*, CXIII, 2. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 649.

(14) *Ep.*, CXL, 66, col. 566.

Christ sous la forme de cette question qui lui est posée : *Manducas carnem Filii hominis et bibis sanguinem Filii hominis* (15) ?

Relativement au sang du Sauveur, il semble même que saint Augustin s'applique à être particulièrement réaliste. A un théologien de Rome, qui lui paraissait mal exprimer le fait de la substitution des mystères chrétiens aux rites anciens, il répond qu'en toute vérité l'autel a fait place à l'autel, le pain au pain, la victime à la victime, le sang au sang. En conséquence, c'est du sang qu'on reçoit dans la coupe : *Nunc se accipere in poculo sanguinem* (16), savoir, d'une façon concrète, comme on le lit autre part, le sang qui coula du côté du Christ sur le Calvaire : *Bibitur quod de Christi latere manavit* (17).

Aussi notre docteur dit-il des Juifs devenus croyants qu'ils ont bu le sang qu'ils avaient versé sous l'empire de la fureur (18). Les chrétiens professent la même foi lorsque, « en recevant le sang du Christ », ils répondent : *Amen* (19). Passage obscur, mais dans lequel, malgré le caractère allégorique du contexte, il est difficile de ne pas voir une allusion au rite de la communion eucharistique.

De toutes façons, l'aliment sacramentel du chrétien s'entend du corps et du sang du Christ avec une rigueur d'expression qui exclut toute possibilité de figure : *Locutus est enim nobis de corpore et sanguine suo; corpus dixit escam, sanguinem potum. Sacramentum fidelium agnoscunt fideles* (20).

(15) *In Joan.*, XI, 3. — *P. L.*, t. XXXV, col. 1476.
(16) *Ep.*, XXXVI, 24. — *P. L.*, t. XXXIII, col. 147.
(17) *Cont. Faust.*, XII, 20. — *P. L.*, t. XLII, col. 265.
(18) *Serm.*, LXXVII, 4. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 485.
(19) *Cont. Faust.*, XII, 10, col. 259. Il n'est donc pas étonnant que le sang du Christ reçu à l'autel soit plusieurs fois rapproché du sang répandu par les martyrs : un saint Laurent, par exemple, ou un saint Cyprien. *Serm.*, CCCIV, 1 et CCCX, 2. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1395 et 1413.
(20) *Serm.*, CXXXI, 1, col. 729. Voir *In Ps.*, XXXIII, II, 25. — *P. L.*, t. XXXVI, col. 321 : *Vere magnus Dominus... qui nobis dedit manducare* CORPUS SUUM *QUO tanta perpessus est et sanguinem bibere.*

La communion, au surplus, est souvent mise par saint Augustin en relation avec le Calvaire : *Sumimus ad salutem spiritualem in memoriam pro nobis dominicae passionis* (21). Et ceci en accentue la signification réaliste, puisque c'est au prix même de notre Rédemption que nous participons : *De cruce Domini pascimur quia corpus ipsius manducamus* (22). Jésus, en effet, a fait de sa mort le prix de notre rédemption et le gage de la vie éternelle. Or, dans l'Eucharistie, nous buvons ce prix et nous recevons ce gage :

Promisit, cautionem fecit, pignus dedit; et tu dubitas credere?..... Ad pignus ipsius quotidie dicis : *Amen*. Pignus accepisti; quotidie erogatur tibi. Noli desperare qui vivis ex pignore (23).

Et la communion nous donne si bien le sang du Christ qu'elle produit, comme lui, un effet rédempteur. C'est véritablement notre prix que nous recevons en buvant le sang de Jésus (24).

D'une manière encore plus précise, et comme pour interdire tout symbolisme, saint Augustin explique formellement que le Christ lui-même est le terme dernier de la participation eucharistique. Contre les fornicateurs, qui allèguent leur qualité de célibataires pour excuser leurs péchés, il argumente ainsi :

Jam nosti pretium tuum, jam nosti quo accedis, quid manduces, quid bibas; imo *quem* manduces, *quem* bibas. Abstine te a fornicationibus (25).

L'évêque d'Hippone parle ici d'abord des éléments eucharistiques, le pain et le vin consacrés; mais, afin de donner

(21) *De Trin.*, III, 10. — *P. L.*, t. XLII, col. 874.
(22) *In Ps.*, C, 9. — *P. L.*, t. XXXVII, col. 1290.
(23) *Serm.*, CCCXXXIV, 2. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1469. Cf. *Serm.*, CCXXXI, 5, col. 1107.
(24) *Serm.*, CXXX, 2, col. 726. Cf. *In Ps.*, CXXV, 9, col. 1663.
(25) *Serm.*, IX, 14. — *P. L.*, t. XXXVIII; col. 85. R. Lawson (p. 523) énerve ce témoignage en le rapprochant d'un autre de telle sorte que le pronom relatif *quem* ne semble plus se rapporter à la personne même du Christ.

à son argumentation plus de force, il se reprend pour préciser et des choses passer à la personne qu'elles contiennent. Les pécheurs comprendront mieux quelle doit être leur pureté en songeant qu'ils s'approchent de Jésus-Christ lui-même présent sur l'autel.

C'est donc bien, ainsi qu'il le dit ailleurs, le « médiateur de Dieu et des hommes, l'homme Christ-Jésus », que nous recevons ici-bas avec un cœur et une bouche fidèles (26). Après cette vie, nous n'aurons plus besoin de recevoir le sacrement de l'autel, *quia ibi erimus cum Christo, cujus corpus accipimus* (27). La jouissance du Christ au ciel et la communion eucharistique ont le même être pour objet.

Enfin, on ne peut pas comprendre sans le réalisme les développements de saint Augustin sur la communion des indignes et des petits enfants.

La question des indignes nous occupera longuement plus tard; mais nous ne pouvons pas ne pas relever ici un témoignage qui en marque bien la portée. Après avoir évoqué le fait de Judas, Augustin d'ajouter que, de même, quiconque reçoit le sacrement du Seigneur indignement ne fait point que le sacrement soit mauvais ou qu'il ne reçoive rien. Pour lui, « le corps et le sang du Seigneur » sont là; mais il les reçoit, comme le dit l'Apôtre (*I Cor.*, XI, 29), pour sa propre condamnation (28).

Un tel langage serait incompréhensible s'il n'exprimait pas que tous les communiants, même les indignes, reçoivent réellement le corps et le sang de Jésus-Christ. A supposer que l'expression *corpus et sanguis Domini* puisse être équivoque, n'est-elle pas éclaircie par le rappel de saint Paul ?

La manière dont écrit notre docteur sur la communion

(26) *Cont. adv. legis et proph.*, II, 34. — *P. L.*, t. XLII, col. 658. Voir plus bas (p. 46) le texte même de notre docteur.

(27) *Serm.*, LIX, 6. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 401.

(28) *De bapt.*, V, 9. — *P. L.*, t. XLIII, col. 181. Cf. *Serm.*, LXXI, 17, col. 453.

des petits enfants impose également la même conclusion : *Pro parvulorum vita caro data est, quae data est pro saeculi vita; et si non manducaverint carnem Filii hominis, nec ipsi habebunt vitam* (29). C'est, à n'en pas douter, la propre « chair du Fils de l'homme » qui fut offerte pour le salut des enfants comme des adultes : c'est elle aussi qu'ils doivent « manger » pour avoir la vie.

A propos de la communion, il s'agit donc aussi d'une participation réelle à la personne du Verbe incarné : c'est le Christ lui-même qu'on reçoit à l'autel.

III

Enfin, un réalisme non moins ferme se retrouve au sujet du sacrifice eucharistique.

Sans doute, les expressions courantes dont Augustin se sert pour le dénommer, *sacrificium corporis Christi* (30), *sacrificium christianorum* (31), *sacrificium Novi Testamenti* (32), *sacrificium Ecclesiae* (33), *sacrificium mediatoris* (34), ne nous renseignent pas directement sur la réalité qui le constitue. Mais l'évêque d'Hippone a soin de dire, à l'occasion, que c'est un *sacrificium verum* (35), voire un *verissimum et singulare sacrificium* (36), et cette « vérité », cette « singularité » insinuent déjà quelque chose de mystérieux.

Notre docteur n'en laisse d'ailleurs pas ignorer la nature.

(29) *De pecc. mer.*, I, 27. — *P. L.*, t. XLIV, col. 124. P. Batiffol, *L'Eucharistie*, p. 447, appuie là même argumentation sur la communion des morts, pratique qui apparut à ce moment en Afrique et que le concile de Carthage de 397 condamna dans son canon 6.
(30) *De civ. Dei*, XXII, VIII, 6. — *P. L.*, t. XLI, col. 764.
(31) *Ep.*, CLXXVII, 12. — *P. L.*, t. XXXIII, col. 769.
(32) *Ibid.*, CXL, 48, col. 558.
(33) *Cont. adv. leg. et proph.*, I, 37. — *P. L.*, t. XLII, col. 624.
(34) *Enchir.*, 110. — *P. L.*, t. XL, col. 283.
(35) *In Ps.*, XXXIX, 12. — *P. L.*, t. XXXVI, col. 441.
(36) *De spir. et litt.*, 18. — *P. L.*, t. XLIV, col. 211.

Sa pensée sur ce point apparaît dans le rapport qu'il établit entre le sacrifice eucharistique et les sacrifices anciens. Ceux-ci annonçaient la *futura victima* que le Christ devait offrir; celui-là commémore cette même oblation.

Unde jam christiani peracti ejusdem sacrificii memoriam celebrant, *sacrosancta oblatione et participatione corporis et sanguinis Christi* (37).

La « victime future » prophétisée par celles de la Loi est le Christ lui-même et, de façon encore plus précise, son « corps » et son « sang ». Offerts d'abord par le Sauveur en personne, ils le sont encore, sous une autre forme, par les chrétiens quand ils font, à l'autel, « mémoire de son sacrifice ».

Réunissant dans une synthèse d'un admirable réalisme les trois moments historiques de cette unique oblation, Augustin écrit encore un peu plus loin :

Hujus sacrificii caro et sanguis ante adventum Christi per victimas similitudinum promittebatur; in passione Christi per ipsam veritatem reddebatur; post ascensum Christi per sacramentum memoriae celebratur (38).

Le sacrifice eucharistique est le même que celui du Calvaire : dans l'un et l'autre cas, c'est le Christ qui en est réellement quoique diversement l'objet.

Aussi l'évêque d'Hippone d'écrire à tout venant qu'à l'autel c'est le corps et le sang du Seigneur que nous offrons (39). Mais, au Calvaire, le Sauveur s'immolait comme victime; de même à l'autel il s'agit d'une immolation.

Nonne semel immolatus est Christus in seipso, et tamen in sacramento, non solum per omnes Paschae solemnitates, sed

(37) *Cont. Faust.*, XX, 18. — *P. L.*, t. XLII, col. 382-383.
(38) *Ibid.*, 21, col. 385.
(39) *Ep.*, XXIX, 4. — *P. L.*, t. XXXIII, col. 115. Cf. *In Ps.*, XXXIII, 1, 6. — *P. L.*, t. XXXVI, col. 304 : « Caro et sanguis Domini novum sacrificium. » Voir aussi *De anima*, I, 10. — *P. L.*, t. XLIV, col. 480.

omni die populis immolatur ? Nec utique mentitur qui interrogatus eum responderit immolari (40).

On ne saurait dire plus clairement que, si nous avons, à la messe, un vrai sacrifice, c'est que l'oblation actuelle de la victime jadis immolée sur le Calvaire s'y accomplit. Là est le principe qui fonde la dévotion des chrétiens au sacrifice eucharistique, où le fruit de la Rédemption leur est appliqué. Monique mourante en a donné un bel exemple. Elle demanda — et ce fut le seul désir qu'elle sut exprimer — qu'on se souvînt d'elle à l'autel, *unde sciret dispensari victimam sanctam qua deletum est chirographum quod erat contrarium nobis* (41). En même temps qu'un point de foi, l'immolation du Christ à l'autel se révèle déjà comme un aliment de la piété.

*
* *

Par rapport au sacrifice eucharistique, aussi bien que par rapport à la communion et à la présence réelle, saint Augustin professe donc la même foi que l'Église. Non seulement il parle le même langage qu'elle, mais des textes nombreux et clairs montrent qu'il lui donne le même sens. Quoi qu'il en soit des passages plus difficiles que nous aurons à expliquer, ils ne sauraient supprimer les affirmations formelles et les raisonnements précis que nous venons de commenter et dont il est impossible de rendre compte si l'on n'y sous-entend une pensée réaliste, c'est-à-dire la notion chrétienne d'un rapport mystérieux entre l'Eucharistie et la propre personne du Christ. Et ces développements ont d'autant plus de prix qu'ils sont soutenus par un cadre dogmatique dont nous avons établi l'ampleur et la solidité. Si cette constatation ne suffit pas à résoudre tout le pro-

(40) *Ep.*, XCVIII, 9, col. 364.
(41) *Conf.*, IX, 36. — *P. L.*, t. XXXII, col. 778. Cf. *Ibid.*, 32, col. 777.

blème, elle constitue une donnée ferme à retenir en vue d'en trouver la solution.

Jusqu'à plus ample informé, nous sommes en droit de nous appuyer sur de tels témoignages et de répéter, à ce propos, ce que l'évêque d'Hippone écrivait lui-même en matière d'exégèse : *Ego autem, etsi refellere istorum argumenta non valeam, video tamen inhaerendum esse iis quae in Scripturis sunt apertissima, ut ex his revelentur obscura* (42).

(42) *De pecc. mer.*, III, 7. — *P. L.*, t. XLIV, col. 189.

DEUXIÈME PARTIE

THÉOLOGIE EUCHARISTIQUE DE SAINT AUGUSTIN

CHAPITRE I

L'EUCHARISTIE ET LE CHRIST

Non content de reproduire la croyance commune de l'Église au sujet de l'Eucharistie, saint Augustin fut amené, par la sagacité de son esprit comme par les besoins de son ministère pastoral, à se poser la question du « comment ». Sans doute n'a-t-il laissé aucun texte qui contienne une réponse exhaustive à cet égard : on trouve cependant, à travers ses œuvres, des passages assez convergents et assez nombreux pour faire connaître les vues qui lui sont le plus familières sur l'Eucharistie.

Le premier et peut-être le principal de ses efforts est d'en préciser la relation avec la personne même du Christ, de manière à caractériser le mode de sa présence à la communion et à la messe. Depuis longtemps, les historiens ont remarqué la tendance de l'évêque d'Hippone à spiritualiser le mystère et d'aucuns, parmi lesquels se range R. Lawson, en ont profité pour lui imputer la négation de tout réalisme eucharistique. Une analyse attentive aux nuances permet d'apercevoir ici deux plans et montre que, loin de s'oppo-

ser au réalisme incontestable dont il témoigne par ailleurs, ces réflexions théologiques n'ont pas d'autre but que de l'expliquer (1).

I

Devant le mystère eucharistique, il semble que saint Augustin ait eu le sentiment d'une antinomie entre les affirmations de la foi et les réalités de l'histoire ou de l'expérience. On le devine à la manière dont il soulève la question de la présence du Christ. Se souvenant que Jésus est monté au ciel avec son corps ressuscité et que, d'ailleurs, en prévision de ce qui allait arriver, il avait confié ses disciples à son Père (Jean, XVII, 12), notre docteur commente ainsi ce passage du discours après la Cène :

Non itaque recte intelliguntur de quibus dixerit : « Cum essem cum eis, ego servabam illos » nisi hi quos in se credentes servare jam coeperat *praesentia corporali*, et quos relicturus fuerat *absentia corporali*, ut eos cum Patre servaret *praesentia spirituali* (2).

Malgré ce vocabulaire si éloigné de nos habitudes, il serait excessif d'interpréter ce texte, avec R. Lawson (p. 517), de la façon suivante : « Depuis son ascension, le Fils n'est plus présent parmi nous que d'une présence spirituelle qu'il partage avec le Père et qui, par conséquent, est la présence divine ». Car ce serait faire croire que le docteur africain entendait nier tout réalisme eucharistique, à propos d'un passage qui ne contient aucune allusion précise à l'Eucharistie et qui, par conséquent, ne saurait en préjuger la nature.

Evidemment, le fait de l'ascension pose un problème,

(1) « Les jugements subjectifs d'Augustin sur l'Eucharistie ne veulent pas nier le jugement objectif de l'Église : ils le supposent plutôt.» K. Adam, *op. cit.*, p. 7.

(2) *In Joan.*, CVI, 2. — *P. L.*, t. XXXV, col. 1909. Cf. *Ibid.*, CVII, 5-6, col. 1914.

puisque l'Église affirme néanmoins que le corps du même Christ est présent dans l'Eucharistie. Mais saint Augustin, qui n'a pas ignoré ce problème, est loin de l'avoir résolu d'une façon aussi simpliste. On en peut juger d'abord par un de ses sermons sur l'épisode des disciples d'Emmaüs. Le Christ se fit connaître à la fraction du pain; mais il disparut aussitôt. Ce qui amène l'auteur à mettre en relief le rôle de la foi.

Abscessit ab eis corpore qui tenebatur fide. Ideo enim Dominus absentavit se corpore ab omni Ecclesia et ascendit in caelum ut fides aedificetur. Si enim non nosti nisi quod vides, ubi est fides ? Si autem credis et quod non vides, cum videris gaudebis. Aedificetur fides, quia reddetur species.

Au paragraphe précédent, notre orateur avait dit, en termes encore plus précis :

Noluit agnosci (Christus) nisi ibi, propter nos qui non eum visuri eramus in carne et tamen manducaturi eramus ejus carnem... Absentia Domini non est absentia. Habeto fidem et tecum est quem non vides (3).

Le Christ a donc disparu à nos yeux; mais, loin d'être absent, il est encore, quoique d'une façon invisible, dans l'Eucharistie où la foi nous fait découvrir « sa chair ».

L'évêque d'Hippone aborde expressément le problème qui nous occupe dans un autre sermon.

In caelum ascendit; illuc levavit corpus suum; inde est venturus ut judicet vivos et mortuos; ibi est modo sedens ad dexteram Patris. Quomodo est panis corpus ejus ? Et calix, vel quod habet calix, quomodo est sanguis ejus ?

Et voici le thème qu'il va développer dans sa réponse :

Ista, fratres, ideo dicuntur *sacramenta quia in eis aliud videtur aliud intelligitur.* Quod videtur speciem habet corporalem, quod intelligitur fructum habet spiritualem (4).

Nous verrons en son temps la signification spéciale que notre docteur attache ici au *sacramentum.* Il suffit pour le

(3) *Serm.*, CCXXXV, 4. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1118-1119.
(4) *Serm.*, CCLXXII, *ibid.*, col. 1246-1247.

moment de retenir que, dans ces deux passages, une même indication est donnée, en termes analogues, pour expliquer aux fidèles la présence du Seigneur dans l'Eucharistie : c'est dans l'ordre des réalités spirituelles qu'il faut la chercher (5).

Cette même suggestion se retrouve à propos d'un autre problème, que saint Augustin a traité maintes fois en commentant le verset 54 du ch. VI de saint Jean. Il s'agit, cette fois, de savoir comment nous pouvons manger le corps du Christ (6). L'évêque d'Hippone semble très préoccupé de mettre en garde ses auditeurs contre une interprétation toute matérielle de cette manducation, celle précisément des auditeurs mêmes de Jésus, les Juifs de Capharnaüm.

Prout voluerunt ita intellexerunt, et more hominum, quia poterat Jesus aut hoc disponebat Jesus carnem qua indutum erat Verbum veluti concisam distribuere credentibus in se.

A l'encontre de ce matérialisme, Augustin prête au Christ ces paroles :

« Hoc vos scandalizat » quia dixi carnem meam do vobis manducare et sanguinem meum bibere... « Si ergo videritis Filium hominis ascendentem ubi erat prius ? (v. 63) » Quid est hoc ?... Certe vel tunc videbitis quia *non eo modo quo putatis* erogat corpus suum; certe vel tunc intelligetis quia gratia ejus non consumitur morsibus.

De ce texte R. Lawson (p. 114) s'empresse de conclure absolument que « le Christ n'a point songé à nous donner en nourriture la chair dont, comme Verbe, il s'était revêtu ». C'est méconnaître complètement les nuances que notre docteur ne laisse pourtant pas d'introduire dans ses explications (*non eo modo putatis...*). Il les reprend ainsi quelques lignes plus loin :

Quid est ergo quod adjungit (Christus) : « Spiritus est qui

(5) Notre docteur marque, au passage, que le Sauveur résout de la la même façon ce qu'il appelle *tam magnam de sua integritate quaestionem*. Voir *Serm.*, CXXXI, 1. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 729. Ce thème de l'intégrité du Christ revient souvent dans ses œuvres. Voir *Serm.*, CXXX, 2; CCLXXII; *In Joan.*, XXVII, 3; *Tract. ined.*, IX, 4.

(6) *In Joan.*, XXVII, 1-3. — *P. L.*, t. XXXV, col. 1616.

vivificat, caro non prodest quidquam » (v. 64) ? Dicamus ei... : Domine, magister bone, quomodo « caro non prodest quidquam » cum tu dixeris : « Nisi quis manducaverit carnem meam et biberit sanguinem meum, non habebit in se vitam » ? An vita non prodest quidquam ?... Quid est ergo : « Non prodest quidquam caro » ? Non prodest quidquam, sed *quomodo* illi intellexerunt. Carnem quippe sic intellexerunt *quomodo in cadavere dilaniatur aut in macello venditur*, non quomodo spiritu vegetatur... *Sicut illi intellexerunt carnem*, non sic ego do ad manducandum carnem meam (7).

D'où il suit que toute réalité de la « chair » du Christ n'est pas ici exclue. Et cette conclusion négative peut nous suffire, quel que soit le sens positif qu'y attache Augustin. Ce qu'il veut souligner uniquement, c'est qu'il faut en ces matières éclairer la lettre par l'esprit.

En commentant la demande du « pain quotidien » dans l'oraison dominicale, l'évêque d'Hippone l'applique à l'Eucharistie et il en profite aussitôt pour indiquer la manière dont il faut s'en nourrir.

Sed sic accipiamus illum ut *non solum ventre*, sed et *mente* reficiamur (8).

Voici encore une autre expression des mêmes conseils :

Noli parare fauces, sed cor... Ecce credimus in Christum cum fide accipimus. In accipiendo novimus quid cogitemus. Modicum accipimus et in corde saginamur. Non ergo *quod videtur*, sed *quod creditur* pascit (9).

On sent que saint Augustin tient à prévenir ses fidèles contre cette conception grossière de la manducation eucharistique qu'il qualifie ailleurs de *prima haeresis in discipulis Christi*. Pour cela il les invite à découvrir le *secretum* renfermé dans les paroles du Sauveur (10) et à les entendre d'une manducation mystique : *De carne sua manducanda mystice loquens* (11). Ce qui demande ces « yeux » de la

(7) *Ibid.*, 5, col. 1617-1618.
(8) *Serm.*, LVII, 7. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 389.
(9) *Serm.*, CXII, 5, col. 645.
(10) *In Ps.*, LIV, 23. — *P. L.*, t. XXXVI, col. 643-644.
(11) *De civ. Dei*, X, 24. — *P. L.*, t. XLI, col. 301.

foi dont il exalte, en une formule bien connue, l'admirable clairvoyance (12). Avec elle, on comprend la prescription du Seigneur qui sans cela serait odieuse.

Mediatorem... carnem suam nobis manducandam bibendumque sanguinem dantem fideli corde atque ore suscipimus, quamvis horribilius videatur humanam carnem manducare quam perimere et humanum sanguinem potare quam fundere (13).

Au lieu d'une réalité charnelle, les paroles du Sauveur doivent, ici encore, s'entendre d'un « sacrement » : *Verbis sacramento congruis pascens animam credentem* (14). En effet, insiste l'évêque d'Hippone : *Sacramenta praedicabat* (Christus) (15). Ce *sacramentum latens,* le Seigneur lui-même l'explique en ces termes, après leur départ, à ceux qui sont restés auprès de lui :

Spiritualiter intelligite quod locutus sum. Non hoc corpus quod videtis manducaturi estis et bibituri illum sanguinem quem fusuri sunt qui me crucifigent. *Sacramentum* aliquod vobis commendavi; spiritualiter intellectum vivificabit vos. Etsi necesse est illud visibiliter celebrari, oportet tamen invisibiliter intelligi (16).

Cette explication ne va pas à nier le réalisme eucharistique (17), puisque c'est précisément dans ce passage que saint Augustin parle de l'adoration de l'Eucharistie (17 *bis*), mais seulement à combattre la tentation ou l'objection qui le placerait dans l'ordre physique.

Pour la manducation de la chair du Sauveur, on aboutit ainsi à la même conclusion que pour le problème de sa présence. Nous ne sommes plus dans l'ordre du matériel,

(12) Voir *Ep.*, CXX, 8. — *P. L.*, t. XXXIII, col. 456.
(13) *Cont. adv. legis et proph.*, II, 34. — *P. L.*, t. XLII, col. 658.
(14) *Ibid.*, I, 52, col. 636.
(15) *In Ps.*, XXXIII, 1, 8. — *P. L.*, t. XXXVI, col. 305.
(16) *In Ps.*, XCVIII, 9. — *P. L.*, t. XXXVII, col. 1265.
(17) Voir R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, t. IX, p. 770, qui note avec raison que le terme *spiritualiter* est employé ici « non par opposition à celui de réellement, mais par rapport aux dispositions pures et spirituelles que l'on doit apporter à ce sacrement ».
(17 *bis*) Voir plus haut, p. 31.

du visible et du tangible, mais dans celui du spirituel, de l'invisible et de l'intelligible (18), que la foi seule peut atteindre. A la conception capharnaïte qu'il rejette notre docteur en veut substituer une autre : le Christ ne donne pas à manger sa chair dans son état naturel, mais à l'état de *sacramentum*. Cette notion de *sacramentum*, qui lui sert à caractériser le mystère de la survie du Christ dans son Église et aussi la manière de s'en nourrir dans la communion est donc à la base et au terme de toutes les spéculations eucharistiques de saint Augustin. Il est, par conséquent, d'une souveraine importance de l'analyser plus à fond.

II

Notre conception actuelle du sacrement, qui comporte les deux concepts de signification et d'efficacité, attribue pratiquement la prépondérance à celui-ci. Il n'en était pas de même dans la théologie patristique, où le symbolisme était au premier plan. « Le concept de symbole efficace a été élaboré par les auteurs ecclésiastiques des IIIe et IVe siècles, à propos du baptême et de l'eucharistie. Saint Augustin, le premier, essaya de formuler une définition technique du sacrement; mais sa formule ne contient que le terme générique de la définition : le sacrement est un signe de la grâce (19). »

A la base de cette définition l'évêque d'Hippone place le concept de « signe », qu'il tenait d'ailleurs des Alexandrins (20) : *Signum est enim*, écrit-il, *res praeter speciem*

(18) Cf. P. Batiffol, *L'Eucharistie*, p. 448 : « Entre la notion capharnaïte et la notion calviniste qu'il répudie également, Augustin s'acheminerait à la conception d'un corps eucharistique, qui n'est pas sous les espèces *circumscriptive*, et dont le mode d'existence est spirituel. »

(19) P. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, p. 1. Cf. K. Adam, *op. cit.*, p. 134-146.

(20) Voir Pourrat, *op. cit.*, p. 22.

quam ingerit sensibus aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire (21). Il faut donc distinguer ici un double élément : l'un matériel et perceptible, l'autre spirituel et imperceptible. Le premier sera tantôt naturel, tantôt artificiel (22); mais, dans les deux cas, il est le symbole d'une réalité invisible.

S'il s'agit du signe sensible d'une chose sainte, il y a « sacrement » : *Quae* (signa), *cum ad res divinas pertinent, sacramenta appellantur* (23). Toute religion, en effet, possède un ensemble de signes qui assurent l'union des fidèles entre eux.

In nullum autem nomen religionis, seu verum seu falsum, coagulari homines possunt, nisi aliquo signaculorum vel sacramentorum visibilium consortio colligentur (24).

Ainsi, pour aller à Dieu, la vraie religion propose des « signes sacrés » de toutes sortes, et saint Augustin en compte en d'autant plus grand nombre qu'il applique le terme de *sacramentum* à quantité d'objets, pourvu qu'ils soient des symboles religieux. A ses yeux, par exemple, « Christ » est un *sacramenti nomen* (25). Le texte de la Genèse (II, 24) : *Et erunt duo in carne una* révèle un *magnum sacramentum* (26). De même notre docteur nous parle du *sacramentum symboli*, du *sacramentum orationis dominicae* (27), du *sacramentum exorcismi* (28), du *sacramentum salis* (29).

(21) *De doct. chr.*, II, 1. — *P. L.*, t. XXXIV, col. 35.
(22) *De Trin.*, III, 19. — *P. L.*, t. XLII, col. 879.
(23) *Ep.*, CXXXVIII, 7. — *P. L.*, t. XXXIII, col. 527. Cf. *Ep.*, LV, 2 col. 205.
(24) *Cont. Faust.*, XIX, 11. — *P. L.*, t. XLII, col. 355.
(25) *In ep. Joan.*, III, 6. — *P. L.*, t. XXXV, col. 2000.
(26) *De Gen. ad litt.*, I, 1 et IX, 36. — *P. L.*, t. XXXIV, col. 247 et 408 (d'après *Eph.*, V, 31-32).
(27) *Serm.*, CCXXVIII, 3. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1102.
(28) *Serm.*, CCXXVII, col. 1100.
(29) *De pecc. mer.*, II, 42. — *P. L.*, t. XLIV, col. 176. Cf. *De cat. rud.*, 50. — *P. L.*, t. XL, col. 344.

Cependant il fait une place à part à certains *sacramenta* institués expressément par le Christ :

Sacramentis numero paucissimis, observatione facillimis, significatione praestantissimis, societatem novi populi colligavit, sicuti est baptismus Trinitatis nomine consecratus, communicatio corporis et sanguinis ipsius, et si quid aliud in Scripturis canonicis commendatur (30).

En particulier pour l'Eucharistie, il se sert volontiers des termes suivants : *Sacramentum sanctae mensae, sacramentum corporis Christi, sacramentum mensae dominicae* (31). Aussi lui applique-t-il sa théorie sur les « signes sacrés ».

Au cours d'un parallèle entre les signes de l'Ancien Testament et ceux du Nouveau, très suggestif à cet égard, il pose d'abord ce principe :

Sic in signis diversis quomodo in verbis diversis, quia verba sonos mutant per tempora, et utique nihil aliud sunt verba quam signa. Significando enim verba sunt.

Or, entre les deux Testaments, *fide manente signa (sunt) variata.* Le signe ancien qu'il choisit, c'est le rocher, et le signe nouveau c'est *quod in altari Dei ponitur.* Et voici l'opposition qu'il établit : *Pro magno sacramento ejusdem Christi biberunt aquam profluentem de petra; nos quid bibamus norunt fideles.* La conclusion qui en découle est très nette : *Si speciem visibilem intendas, aliud est; si intelligibilem significationem, eumdem potum spiritualem biberunt* (32). Que le rapport ainsi établi entre le breuvage des Juifs et celui des chrétiens avec le Christ soit ou non identique — et une simple analogie suffit à justifier l'assimilation qu'en fait saint Augustin — ce qui est hors de doute, c'est que l'évêque d'Hippone fait une discrimination très nette entre l'élément visible et l'élément invisible du *sacramentum.*

On retrouve ces deux plans au cours d'une dissertation

(30) *Ep.*, LIV, 1. — *P. L.*, t. XXXIII, col. 200.
(31) Voir *De pecc. mer.*, I, 26 et 34. — *P. L.*, t. XLIV, col. 123 et 128.
(32) *In Joan.*, XLV, 9. — *P. L.*, t. XXXV, col. 1723.

sur les signes en général, où s'insère le développement eucharistique suivant : Parce que « les nouveaux baptisés ne savent pas au juste ce qui se fait à l'autel », s'ils ne voyaient jamais la forme de ces choses (*species*) que dans les cérémonies où l'Eucharistie est offerte et distribuée et qu'on vint leur dire de qui elle est le corps et le sang, ils pourraient croire que le Seigneur apparut aux yeux des hommes sous cette forme (*in illa specie*) (33). Dans ce passage apparaît bien la distinction entre la *species* et la réalité invisible, savoir entre la physionomie extérieure des éléments eucharistiques et la personne du Christ.

Le vocabulaire est parfois quelque peu différent, comme dans ce texte : *Quod in sacramento visibiliter sumitur in ipsa veritate spiritualiter manducetur, spiritualiter bibatur* (34), ou dans ces autres : *Non solo... sacramento sed re ipsa manducaverint corpus Christi*, et encore : *Non sacramento tenus sed re vera corpus Christi manducare et ejus sanguinem bibere* (35).

Quoi qu'il en soit de la terminologie, c'est partout la même opposition entre les deux parties qui composent l'Eucharistie, avec le même rapport de signification : le pain et le vin sont le *sacramentum*, c'est-à-dire le signe du corps et du sang du Seigneur, signe qui suppose, au lieu de l'exclure, la réalité de ceux-ci, puisqu'il s'agit de « manger » ce pain ou de « boire » ce sang *spiritualiter, re vera* ou *in ipsa veritate*.

Outre ce sens logique de « symbole religieux », le terme *sacramentum* est aussi employé par Augustin dans un sens qu'on pourrait appeler positif et empirique, pour désigner la réalité physique où s'exprime le symbole (36). C'est déjà

(33) *De Trin.*, III, 21. — *P. L.*, t. XLII, col. 881. Cf. *In Joan.*, XXVI, 12. — *P. L.*, t. XXXV, col. 1612.

(34) *Serm.*, CXXXI, 1. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 729.

(35) *De civ. Dei*, XXI, XXV, 2 et 4. — *P. L.*, t. XLI, col. 741-742.

(36) Cf. PORTALIÉ, *loc. cit.*, col. 2423 : « Tandis qu'aujourd'hui le terme de *sacrement*, de *saint sacrement*, éveille chez nous l'idée du

ce qui ressort de certains des textes cités plus haut, où le mot *species* correspond à celui de *sacramentum*, mais encore plus nettement de quelques autres, comme, par exemple, celui-ci relatif à la demande du pain quotidien dans l'Oraison dominicale :

Hoc ipso enim quod dictus est quotidianus panis, sive spiritualis significetur, sive in sacramento aut in victu isto visibilis, ad hoc tempus pertinet quod appellavit hodie (37).

In victu se rapporte au pain de la table de famille, *in sacramento* au pain de la table eucharistique. Il ne s'agit ici aucunement de la « signification » du symbole eucharistique, mais de la réalité sensible qui le constitue physiquement (38).

Cette attention prépondérante accordée au signe sacramentel permet de comprendre pourquoi notre docteur emploie couramment cette expression devenue classique : *Aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti* (39), qui correspond parfaitement à une autre que nous avons déjà rencontrée à plusieurs reprises : *Aliud videtur, aliud intelligitur*. Le *sacramentum* désigne ici les éléments visibles et tangibles de l'Eucharistie. Il importait de noter soigneusement cette terminologie ancienne, puisque, aujourd'hui, nous entendons par « sacrement » non plus la partie visible seulement, mais l'ensemble formé par celle-ci et par la réalité invisible qu'est le corps et le sang du Christ (40).

Sur la constitution intime de ce *sacramentum*, saint Augustin n'est pas très explicite. Ce terme désigne le pain et

corps du Christ, au IVe ciècle, ces mots signifiaient proprement le pain apparent, ce qu'on nommait improprement *panis, natura panis.* »

(37) *De serm. Dom.*, II, 37. — *P. L.*, t. XXXIV, col. 1285. Cf. 25-26, col. 1280.

(38) Cf. *Ep.*, XXXVI, 28. — *P. L.*, t. XXXIII, col. 149; *Serm.*, LXXXVII, 14. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 538.

(39) *In Joan.*, XXVI, 11. — *P. L.*, t. XXXV, col. 1611.

(40) R. Lawson ne semble pas s'en être rendu compte, puisque régulièrement il prend le mot de *sacramentum* dans le sens moderne d'Eucharistie. Voir p. 107, 123, 497, 517, 520, etc.

le vin; mais ceux-ci, pour devenir sacrement, ont besoin d'être « consacrés ».

Noster autem panis et calix, non quilibet..., sed *certa consecratione* mysticus fit nobis, non nascitur. Proinde quod non ita fit, quamvis sit panis et calix, alimentum est refectionis, non sacramentum religionis (41).

Cette réflexion concorde entièrement avec cet autre texte qui parle de « sanctification » :

Cum per manus hominum ad illam visibilem speciem perducatur, non *sanctificatur* ut sit tam magnum sacramentum nisi operante invisibiliter Spiritu Dei (42).

Quand il pense à cette « sanctification », notre docteur semble distinguer, dans le *sacramentum* eucharistique, deux éléments complémentaires : *Tolle ergo verbum, panis est et vinum; adde verbum et fiet sacramentum* (43). Nous ne possédons que bien peu de renseignements sur ce *verbum* (44), mais assez pour savoir que c'est par l'action de ce *verbum* que le pain et le vin deviennent le corps et le sang du Sauveur :

Panis ille quem videtis in altari, sanctificatus per *verbum* Dei, corpus est Christi. Calix ille, imo quod habet calix, sanctificatum per *verbum Dei*, sanguis est Christi (45).

Nous désirerions plus de précision sur la transformation qui s'est ainsi opérée (46) et sur le sort réservé au pain et au

(41) *Cont. Faust.*, XX, 13. — *P. L.*, t. XLII, col. 379.

(42) *De Trin.*, III, 10. — *P. L.*, t. XLII, col. 874.

(43) *Serm.*, VI, 3. — *P. L.*, t. XLVI, col. 836. A rapprocher de la formule classique sur le baptême : « Detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua ? Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum. » *In Joan.*, LXXX, 3. — *P. L.*, t. XXXV, col. 1840. Voir Pourrat, *op. cit*,. p. 56.

(44) Cf. *Tract. ined.*, VII, 1, p. 25 : « Quod modo videtis panis est et vinum; accedit sanctificatio et panis ille erit corpus Christi et vinum illud erit sanguis Christi. *Hoc facit nomen Christi*, hoc facit gratia Christi. »

(45) *Serm.*, CCXXVII. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1099.

(46) Cf. *Serm.*, VI, 3. — *P. L.*, t. XLVI, col. 836 : « ...Adde verbum *et jam aliud est*. Et *ipsum aliud* quid est ? Corpus Christi et sanguis Christi. »

vin après leur « sanctification` » (47). Saint Augustin ne pousse pas son analyse jusque-là; mais du moins pouvons-nous affirmer que le *sacramentum* n'est pas ici un symbole vide de toute réalité, puisque de sa réception résulte un don objectif (48), que saint Augustin désigne sous le terme de *res sacramenti* ou de *virtus sacramenti* et qui est lié à la présence du Christ.

Il n'y a donc pas seulement, pour l'évêque d'Hippone, un rapport de « signification » entre le signe et la chose signifiée, entre le *sacramentum* et la *virtus sacramenti*. Sans doute, d'une manière générale, « la conception d'un rapport de causalité proprement dite entre le rite sacramentel et la grâce est tout à fait en dehors de la perspective du saint docteur » (49). Cependant, quand il s'agit de l'Eucharistie, on voit que le *sacramentum*, dès qu'il est administré suivant les rites, amène, au moins par concomitance, un effet spirituel (50). Et ceci contribue encore à mettre en relief le réalisme du *sacramentum* augustinien.

Toutes ces vues fragmentaires, que nous venons de réunir en essayant de les ordonner, forment comme l'infrastructure de la doctrine eucharistique de saint Augustin. En même temps qu'elles définissent la conception fondamentale qu'il se fait du rapport entre les éléments eucharistiques et la personne du Christ, elles permettent d'expliquer certains passages à première vue quelque peu déconcertants.

(47) Voir *De doctr. chr.*, IV, 45. — *P. L.*, t. XXXIV, col. 111, où notre docteur parle, avec saint Cyprien, sans éprouver le besoin de préciser, de *vinum quo Christi sanguis ostenditur*. Cf. *De Trin.*, III, 19. — *P. L.*, t. XLII, col. 880 : « Panis ad hoc factus (ministerium) in accipiendo sacramento consumitur. »

(48) Chez les anciens, un symbole « n'est jamais une simple figure ou un signe, mais toujours une réalité mystérieuse, laquelle est d'une certaine manière réellement ce qu'elle signifie ». Harnack, cité dans G. Rauschen, trad. Decker-Ricard, *L'Eucharistie et la pénitence durant les six premiers siècles de l'Eglise*, p. 27.

(49) Pourrat, *op. cit.*, p. 135.

(50) Voir par exemple, *Serm.*, CXXXI, 1. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 729.

III

Parmi ces textes énigmatiques, il n'en est pas qui aient été plus exploités par les tenants du symbolisme que ceux qui présentent l'Eucharistie comme la « figure » du corps et du sang du Christ. Sans être propre à l'évêque d'Hippone (51), ce langage se retrouve souvent chez lui.

Pour marquer la patience du Seigneur à l'égard de Judas, notre docteur note qu'il fut admis *ad convivium in quo corporis et sanguinis sui figuram discipulis commendavit et tradidit* (52). Sur quoi certains copistes crurent bon de corriger l'expression, équivoque à leurs yeux, de *figura* en celle de *mysterium*, que portent encore quelques manuscrits. En réalité, ce langage se relie aux habitudes du style augustinien; car on voit ailleurs qu'à propos du même fait l'auteur emploie, à la place du terme *figura*, celui de *sacramentum* :

> Traditorem enim suum... inter innocentes secum esse perpessus est. Quibus non tacuit esse inter illos tanti sceleris hominem et tamen primum *sacramentum* corporis et sanguinis sui... communiter omnibus dedit (53).

On voit que, pour l'évêque d'Hippone, *figura* et *sacramentum* étaient deux mots synonymes (54) et doivent être pris dans le même sens.

D'après R. Lawson, ce serait le sens d'un pur symbole.

(51) On le rencontre chez nombre de Pères : Tertullien, Origène, par exemple. Voir P. Batiffol, *L'Eucharistie*, p. 221 et 280. « Les mots *figura corporis et sanguinis* ont appartenu à l'ancienne liturgie latine de la messe. » *Ibid.*, p. 364.

(52) *In Ps.*, III, 1. — *P. L.*, t. XXXVI, col. 73.

(53) *Ep.*, XLIV, 10. — *P. L.*, t. XXXIII, col. 178. Cf. *Ep.*, LIV, 7, col. 203; *In Ps.*, LXVIII, II, 6. — *P. L.*, t. XXXVI, col. 859.

(54) «...La synonymie est à peu près certaine, au IIIe siècle et au IVe, entre le mot *sacramentum* tel que l'entend Augustin et les mots *figura* » et autres semblables. P. Batiffol, *L'Eucharistie*, édition de 1905, p. 252. Voir édition de 1920, p. 280.

Ainsi, à propos du texte : *Per vini sacramentum commendat sanguinem suum* (55), écrit-il (p. 517) que « le vin eucharistique symbolise le sang du Sauveur ». Et ceci est vrai, mais d'une certaine manière seulement, qui n'exclut pas du tout, comme on l'a vu à propos de la définition du *sacramentum*, la présence d'une réalité invisible.

L'abus est beaucoup plus manifeste quand notre critique s'empare, pour y voir un symbole, des textes où *sacramentum* a un sens purement descriptif et empirique. Ainsi dans cette allusion à la Cène : *Non itaque dubitemus etiam pro infantibus baptizandis sanguinem fusum, qui, priusquam funderetur, sic in sacramento datus est et commendatus* (56). Il y a ici opposition entre le don de son sang fait par le Christ sur le Calvaire et le don du même sang *in sacramento*, savoir la veille de sa mort. « N'en doutons pas, traduit R. Lawson (p. 483), c'est aussi pour les enfants qui reçoivent le baptême qu'a été versé le sang qui, avant d'être versé, fut donné *en sacrement*. » Une telle traduction est évidemment commandée par un parti-pris symboliste; mais elle défigure un texte où il s'agit simplement d'un fait : le Christ a donné, avant sa mort, son sang « dans le sacrement ». Quelques pages plus loin (p. 487), R. Lawson renchérit encore, en écrivant à propos du même passage : « (L'Eucharistie) est aussi le symbole du sang qui fut versé sur le Calvaire. » Commentaire tendancieux et qui s'écroule avec la fausse traduction qui lui sert de fondement.

Comme équivalent des deux termes *figura* et *sacramentum*, on trouve encore quelquefois celui de *signum*. *Non enim Dominus dubitavit dicere :* « Hoc est corpus meum », observe l'évêque d'Hippone, *cum signum daret corporis sui* (57). Il est évident que, de nos jours, nous ne pourrions,

(55) *Quaest. evang.*, I, 43. — *P. L.*, t. XXXV, col. 1332.
(56) *De pecc. mer.*, I, 34. — *P. L.*, t. XLIV, col. 129.
(57) *Cont. Adim.*, XII, 3. — *P. L.*, t. XLII, col. 144. Cf. *Quaest. in Hept.*, III, 57. — *P. L.*, t. XXXIV, col. 702.

sans ajouter quelques nuances supplémentaires, parler ainsi; mais un tel langage est conforme à la théorie sacramentaire que nous avons reconnue chez saint Augustin : le pain et le vin consacrés sont le « signe » de la réalité cachée qui échappe aux sens.

Le même terme s'applique également au sacrifice eucharistique et comporte la même exégèse. Celui-ci est un *signum*, que notre docteur est amené à comparer aux signes anciens de la Loi judaïque et des religions païennes. Les Juifs et les Gentils ont été affranchis, quoique différemment, de la servitude des signes. Cependant, sous la Loi nouvelle, il y a encore des esclaves des signes, ceux qui font ou vénèrent un signe dont ils ignorent la signification. Il en va autrement de ceux qui en ont l'intelligence.

Qui vero aut operatur aut venèratur utile signum divinitus institutum, cujus vim significationemque intelligit, non hoc veneratur quod videtur et transit, sed illud potius quo talia cuncta referenda sunt.

Comme exemple des « signes » offerts au chrétien, il donne le *baptismi sacramentum* et la *celebratio corporis et sanguinis Domini*, et il continue :

Quae unusquisque, cum percipit, quo referantur imbutus agnoscit, ut ea non carnali servitute sed spirituali potius libertate veneretur (58).

La *celebratio corporis et sanguinis Domini*, c'est-à-dire la messe, est donc un « signe ». Un chrétien se doit de chercher au-delà de la lettre l'esprit, au-delà du « signe » la réalité signifiée (*quo referantur*). L'évêque d'Hippone ne dit pas ici quelle est la réalité signifiée à la messe; mais l'idée générale qu'il y suggère est conforme à tout ce que nous savons de sa doctrine sur le *sacramentum*.

Non content d'employer le mot *signum* en quelques textes fugitifs, saint Augustin y rattache une théorie, qui complète celle du *sacramentum* et qui a provoqué les mêmes

(58) *De doct. chr.*, III, 13. — *P. L.*, t. XXXIV, col. 70.

confusions. *Sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est,* écrit-il à propos du psaume L, 18-19. Dieu ne veut pas du *sacrificium trucidati pecoris :* ce qu'il veut, c'est le *sacrificium contriti cordis.* Le sacrifice qu'il désire est « signifié » par le sacrifice qu'il ne veut pas : *Illud quod ab omnibus appellatur sacrificium signum est veri sacrificii.*

Ici encore R. Lawson (p. 120) s'empresse de conclure au pur symbolisme. « A la messe, dit-il, s'applique ce principe supérieur : le sacrifice visible est le sacrement, c'est-à-dire le symbole sacré du sacrifice invisible. La messe n'est que le sacrement, c'est-à-dire le symbole du sacrifice du Christ prolongé dans le sacrifice de l'Église. Seulement l'usage s'est établi universellement de donner à ce symbole le nom de sacrifice. » Dans sa conclusion générale (p. 521), cet « usage » est devenu une « loi qui autorise à donner au symbole le nom de la chose symbolisée ». Toutes ces déductions pèchent par la base, puisque, dans le texte à propos duquel elles sont faites, il ne s'agit en aucune façon de la messe, mais simplement des sacrifices intérieurs qui seuls plaisent à Dieu. Notre docteur termine, en effet, son développement d'une façon qui ne prête à aucune équivoque : *Illud quod ab omnibus appellatur sacrificium signum est veri sacrificii. Porro autem misericordia verum sacrificium est* (59).

Si la « loi » que R. Lawson croit découvrir dans ce texte n'y est en aucune façon contenue, il convient cependant de remarquer que souvent saint Augustin laisse entendre que ce principe explique certaines locutions scripturaires. A propos, par exemple, de Lévitique, XVII, 10 : *Anima omnis carnis sanguis ejus est,* il énonce cette règle d'exégèse : *Solet autem res quae significat ejus rei nomine quam significat nuncupari* (60). Il s'agirait, en somme, de la figure de

(59) *De civ. Dei,* X, 5. — *P. L.,* t. XLI, col. 283.
(60) *Quaest. in Hept.,* III, 57. — *P. L.,* t. XXXIV, col. 703.

rhétorique par laquelle on donne au signe le nom de la chose signifiée.

Mais saint Augustin n'a-t-il pas étendu cette « loi » aux formules eucharistiques ? R. Lawson (p. 519) fait grand état de la lettre XCVIII à l'évêque Boniface (61), dans laquelle il voit « une dissertation destinée à prouver que les signes portent couramment le nom de la chose signifiée, les symboles le nom de la chose symbolisée, et qu'il y a, de ce chef, beaucoup de locutions qui, prises à la lettre, seraient des mensonges, mais qui ne trompent personne parce que personne ne les prend à la lettre. Et sur la liste de ces locutions, continue-t-il, qui ne trompent personne, parce qu'on ne les prend pas à la lettre, nous rencontrons l'immolation quotidienne du Christ sur l'autel, la présence du corps et du sang du Christ dans l'Eucharistie ».

Voici la « dissertation » en question. Quand les parents présentent un enfant au baptême, le ministre leur demande : *Credit in Deum* ? et ils répondent : *Credit*. Étonné de ce langage où il voit une sorte de mensonge, Boniface a sollicité des explications. Pour lui répondre, saint Augustin en appelle à certaines formules matériellement inexactes que tout le monde emploie sans croire mentir.

Nempe saepe ita loquimur ut, Pascha propinquante, dicamus crastinam vel perendinam Domini passionem, cum ille ante tam multos annos passus sit nec omnino nisi semel illa passio facta sit. Nempe ipso die dominico dicimus : Hodie Dominus resurrexit, cum ex quo resurrexit tot anni transierint.

De cet usage le sacrifice eucharistique fournit un autre exemple, puisque le Christ, qui ne s'est immolé effectivement qu'une fois *in seipso*, s'immole tous les jours *in sacramento*. Par où nous pouvons dire sans mensonge qu'il s'immole encore sous nos yeux. Ce qui amène l'auteur à conclure :

(61) De fait cette pièce devait exercer une grande influence dans la suite. « La lettre à Boniface a été la base des erreurs de Ratramne et de Bérenger. » P. Batiffol, *L'Eucharistie*, p. 440, note 1.

Sicut ergo secundum quemdam modum sacramentum corporis Christi corpus Christi est, sacramentum sanguinis Christi sanguis Christi est, ita sacramentum fidei fides est (62).

« Le témoignage de la lettre à Boniface est décisif », écrit R. Lawson. « ...Cette fois la preuve est faite : Augustin ne croit pas à la présence du corps et du sang du Christ dans l'Eucharistie. Et les formules réalistes qu'il emploie souvent n'ont plus maintenant pour nous aucune valeur, puisque c'est lui-même qui nous apprend à n'y voir que des métaphores (63). » Une allusion faite en passant suffirait donc à détruire tout le faisceau de témoignages que R. Lawson lui-même avait pourtant déclarés nettement favorables au réalisme eucharistique. *A priori*, une telle méthode semble déjà bien suspecte.

Si l'on examine le texte allégué, il est facile de se convaincre, non seulement que la pensée de son auteur est beaucoup plus nuancée qu'on ne veut bien le dire, mais qu'elle se développe dans la perspective de sa théorie du *sacramentum*. Il s'agit là encore de « signes » entre lesquels est établi un parallèle sur le plan du visible. Le « sacrement » de la foi (baptême) est la foi, comme, d'une certaine manière, le « sacrement » du corps du Christ est le corps du Christ et le « sacrement » du sang du Christ le sang du Christ. C'est-à-dire qu'entre ces réalités, par ailleurs si profondément différentes et qui pourraient au premier abord sembler incompatibles l'une avec l'autre, il y a un rapport suffisant pour sauvegarder la vérité de ces propositions.

Ici, en effet, Augustin n'affirme pas, comme le dit R. Lawson (p. 497), une « identification du corps et du sang

(62) *Ep.*, XCVIII, 9. — *P. L.*, t. XXXIII, col. 363.

(63) Voir encore p. 478, à propos du *Contra Adimantum* : « Nous sommes par lui (Augustin) avertis que les formules réalistes, là où nous les rencontrons..., doivent être considérées comme de simples métaphores destinées à voiler une réalité qui nous échappe. » Nous avons vu (p. 55) qu'il ne s'agit pas de « métaphore », mais de « signe ».

du Christ avec l'*Eucharistie* », mais bien avec le *sacramentum* au sens concret, c'est-à-dire avec les éléments eucharistiques. Or, sans être physiquement le corps et le sang du Christ, ceux-ci le sont pourtant *secundum quemdam modum*. Expression qui indique tout à la fois une véritable différence et une certaine identité, savoir une identité de fond que doivent corriger des nuances dans le mode, ou, inversement, une différence de modalités extérieures qui n'empêche pas l'identité du fond. Et ceci correspond bien aux développements généraux de notre docteur sur les *sacramenta*, signes sacrés qui sont en relation avec une réalité invisible.

L'évêque d'Hippone a même soin de donner la raison précise pour laquelle il est convenable de donner à ces *sacramenta* le nom de la chose qu'ils signifient.

Si enim sacramenta *quemdam similitudinem* earum rerum quarum sacramenta sunt non haberent, omnino sacramenta non essent.

Il existe un rapport de similitude entre les deux éléments qui composent l'Eucharistie, savoir le *sacramentum* et la *res* ou *virtus sacramenti*. C'est pourquoi le choix du signe n'est pas arbitraire, ni l'énoncé de sa signification.

Cette philosophie du signe n'est donc pas isolée dans l'œuvre de saint Augustin (64). Il ne s'agit pas là, comme le voudrait R. Lawson (p. 519), de « *simples artifices de langage* fondés sur la loi des symboles, de *métaphores* couramment employées, que personne ne doit prendre à la lettre ». Augustin aurait pu s'en tenir à cette observation pour répondre aux scrupules de Boniface. Mais tout son développement montre que, dans le cas de l'Eucharistie, ces lois communes du discours humain ont, pour lui, un *fundamentum in re*, parce qu'elles supposent une véritable relation avec les réalités du monde spirituel, marquée et

(64) Cf. *De cat. rud.*, 50. — *P. L.*, t. XL, col. 344; *De doctr. chr.*, II, 2-3. — *P. L.*, t. XXXIV, col. 36.

symbolisée par le signe qui se présente à nous sur le plan du visible.

Dans le texte qui nous occupe, notre docteur n'explique sans doute pas de quelle manière le « sacrement » du corps du Christ est le corps du Christ. Comment s'en étonner, puisque l'affirmation n'est par lui donnée qu'en passant, comme un exemple destiné à faire comprendre à son correspondant une formule du rituel baptismal ? Il suffit de se rendre compte qu'au lieu de ruiner la base du réalisme eucharistique, ces paroles ne tendent qu'à en réserver le caractère spécial.

Ajoutons que la comparaison qui est faite ici entre le baptême et l'Eucharistie ne doit pas être poussée. Entre l'eau et la foi, l'auteur ne dit pas qu'il y ait exactement le même rapport qu'entre le pain eucharistique et le corps du Christ. C'est une analogie seulement. En traitant des signes, il arrive souvent à saint Augustin d'établir des comparaisons du même genre et qui demandent, elles aussi, à être prises dans leur esprit plutôt que dans leur lettre. *Sic est enim sanguis anima*, écrit-il pour justifier le langage scripturaire, *quomodo petra erat Christus* (65) : le sang est le « signe » de l'âme des animaux comme la pierre est le « signe » de la présence du Christ. Cependant l'âme accompagne le sang, tandis que le Christ n'est pas présent avec la pierre. On ne cherchera donc pas une égalité absolue là où l'évêque d'Hippone voit une assimilation *secundum quid*.

Au total, ces divers termes de *figura*, *sacramentum*, *signum* dessinent une première théologie eucharistique (66). On se méprend du tout au tout quand on veut y trouver le sens même du mystère et annuler en leur nom les affirmations réalistes abondamment recueillies par ailleurs. Pas

(65) *Cont. Adim.*, XII, 5. — *P. L.*, t. XLII, col. 146.

(66) Le concile de Trente donne encore l'Eucharistie comme un *symbolum rei sacrae*. DENZINGER-BANNWART, n° 876.

plus que ses devanciers, Augustin ne les emploie au sens des Réformateurs pour dire ce qu'est au fond l'Eucharistie, mais uniquement pour expliquer le rapport de ses éléments matériels avec l'invisible réalité qui s'y trouve contenue. L'explication peut nous paraître insuffisante; mais elle ne va pas à supprimer ou transposer les données essentielles de la foi.

IV

Chez saint Augustin, l'Eucharistie n'est pas seulement rattachée à la personne du Christ historique en général, mais, d'une façon plus précise, à la Passion et à la Rédemption. Ce rapprochement n'apparaît d'ailleurs pas aussi « rarement » que R. Lawson (p. 136) voudrait le faire entendre; on le constate dans de nombreux passages où il s'agit du sacrifice eucharistique et de la communion. A ce point de vue nouveau surgit encore le même problème fondamental : comment la messe peut-elle être un sacrifice alors que le Christ s'est immolé une fois pour toutes sur le Calvaire ? Outre l'idée générale de « signe » que nous avons déjà rencontrée (voir p. 56), la théologie de notre docteur s'alimente ici à la notion de « mémorial ».

Pour R. Lawson, il s'agirait d'un rapport purement subjectif. « La messe, écrit-il (p. 522), est une image du sacrifice de la croix, une image qui évoque le souvenir de ce sacrifice, pour tout dire un mémorial. » Et ce serait, d'après lui, se faire grandement illusion que d'y chercher la présence du Christ.

De son dossier il faut d'abord distraire quelques pièces qui visiblement portent à faux. Ainsi, au cours de son inventaire, il rencontre une glose sur le Psaume LXXV qu'il résume en ces termes (p. 144) : « Le Christ s'est immolé pour nous une fois; mais cette immolation se renouvelle pour nous chaque fois que nous la rappelons à notre souvenir. » Tout porte à croire que l'auteur pense directement

à la messe. Or tout autre est le sens du texte qu'il prétend ainsi traduire.

Cum autem non obliviscimur munus Salvatoris, nonne quotidie nobis Christus immolatur ? Et semel nobis Christus immolatus est, *cum credidimus*. Tunc fuit cogitatio; modo autem reliquiae cogitationis sunt, cum meminimus quis ad nos venerit et quid nobis donaverit. Ex ipsis reliquiis cogitationis, id est ex ipsa memoria, quotidie nobis sic immolatur, quasi quotidie nos innovet qui prima gratia sua nos innovavit. Jam enim innovavit nos Dominus *in baptismo* et facti sumus novi homines (67).

Il ne s'agit nullement, comme on le voit, de l'Eucharistie, mais du baptême. L'orateur, en effet, pour expliquer le verset 14 du psaume en question : *Quoniam cogitatio hominis confitebitur tibi et reliquiae cogitationis solemnia celebrabunt tibi*, cherche quelle est cette « première pensée » et les « suites de cette pensée première ». D'où son développement sur le *munus Salvatoris* par lequel tous les péchés ont été remis, qui aboutit à cette conclusion :

Meminerimus ergo, fratres carissimi... Quisquis liberatus est a peccato meminerit quid fuit; sint in illo reliquiae cogitationis.

Il faut se remémorer le baptême parce que ce souvenir renouvelle en nous les fruits de la Rédemption : la messe n'a ici rien à voir.

R. Lawson ne peut pas davantage se prévaloir du principe énoncé à ce propos pour conclure (p. 152) : « Le souvenir du sacrifice du Calvaire équivaut à la réitération de ce sacrifice. » Car la « réitération » dont parle saint Augustin ne signifie pas un sacrifice nouveau par rapport à celui du Calvaire, mais seulement une nouvelle application de ses bienfaits : *Quotidie nobis Christus immolatur.*

Une autre fois encore, notre critique semble victime de la même idée préconçue. Commentant la parabole de Lazare et du mauvais riche, l'évêque d'Hippone expose que Lazare

(67) *In Ps.*, LXXV, 15. — *P. L.*, t. XXXVI, col. 966.

serait la figure du Seigneur, qui s'est abaissé par les humiliations de son Incarnation jusqu'aux oreilles superbes des Juifs. Ses ulcères seraient les souffrances du Christ, suite de l'infirmité de la chair qu'il a daigné prendre pour nous sauver. Quant aux chiens, voici comment les interprète notre docteur :

Canes ergo qui ea lingebant gentes sunt, quos homines peccatores et immundos dicebant Judaei, et tamen passiones Domini in sacramentis corporis et sanguinis ejus per totum jam orbem suavitate lambunt devotissima (68).

Les Gentils lècheraient donc, par toute la terre, avec une très pieuse suavité, les souffrances du Seigneur, dans les « sacrements de son corps et de son sang ». Que faut-il entendre par cette allégorie ? A défaut du contexte, où ne se trouve rien qui puisse nous mettre sur la voie, deux hypothèses sont possibles : allusion au corps mystique du Christ ? ou bien à l'Eucharistie ? R. Lawson (p. 522) adopte d'emblée la seconde, sans prendre garde que la mention de l'Eucharistie est bien invraisemblable dans un contexte qui l'appelle si peu, tandis que les méthodes allégorisantes de saint Augustin permettent tout au moins d'envisager comme plausible, pour subtile qu'elle paraisse, l'idée de voir dans ces « sacrements du corps et du sang du Christ », d'après Matth., XXV, 40, les membres souffrants de son Église dont il se déclare solidaire (69). Le sens eucharistique de ce passage, qui d'ailleurs est trop vague pour rien trancher, est donc tout au moins douteux et, dès lors, l'usage qu'en fait R. Lawson sujet à caution.

De ce texte notre critique rapproche le *De doctrina christiana*, où saint Augustin expliquerait « que manger la chair du Christ c'est se remémorer sa passion ». Le docteur d'Hippone s'y propose d'illustrer par des exemples une rè-

(68) *Quaest. evang.*, II, 38. — *P. L.*, t. XXXV, col. 1352.
(69) Le pluriel *in sacramentis* ne serait-il pas une indication dans ce sens ?

gle d'interprétation pour les expressions figurées qu'on rencontre dans les Livres saints. Il s'agit d'herméneutique : *Ad ambigua Scripturarum discutienda atque solvenda* (70). Si une expression paraît commander une infamie ou un crime, dit-il, elle est figurée. Or le verset 54 du chapitre VI de saint Jean : *Nisi manducaveritis carnem filii hominis et sanguinem biberitis, non habebitis vitam in vobis* semble bien commander une infamie ou un crime. Il contient donc une figure et il faut, en conséquence, découvrir une signification cachée sous l'enveloppe de la lettre (71). Cette parole voudrait dire ici tout simplement qu'il faut se remémorer la passion du Christ :

> Figura est ergo praecipiens passioni dominicae communicandum et suaviter atque utiliter recondendum in memoria quod pro nobis caro ejus crucifixa et vulnerata sit (72).

Au moyen de ce rapprochement, R. Lawson (p. 522) croit pouvoir établir en ces termes la doctrine augustinienne du sacrifice eucharistique : « La messe est une image du sacrifice de la croix, une image qui évoque le souvenir de ce sacrifice, pour tout dire un mémorial... En présence de l'image, l'âme chrétienne se remémore la passion du Seigneur, elle médite pieusement sur cette passion. Par le fait de sa pieuse méditation elle se repaît des souffrances du Christ — Augustin dit qu'elle les lèche — elle s'imprègne de la passion, elle y communie (*passioni dominicae communicandum*), elle mange la chair du Fils de l'homme, elle boit son sang. Elle mange et boit, puisque manger et boire est une métaphore qui désigne le souvenir de la passion (*figura est ergo praecipiens... recondendum in memoria*) » (73).

(70) *De doctr. chr.*, III, 1. — *P. L.*, t. XXXIV, col. 65.
(71) *Ibid.*, 9, col. 69.
(72) *Ibid.*, 24, col. 75.
(73) Remarquer la transformation que l'auteur fait subir, d'une page à l'autre, à sa traduction. P. 516 : « Figure de langage nous ordonnant de *participer* à la passion du Sauveur et de nous remémorer ses

La reconstitution est ingénieuse; mais elle apparaît non moins fragile quand on prend garde que, des deux textes allégués, aucun ne traite proprement de la messe. Le premier, en admettant qu'il soit eucharistique, ne parle que de *sacramenta* dans un sens tout à fait indéterminé. Il s'agit, dans le second, d'expliquer un verset de saint Jean (VI, 54) qui porte sur la manière de « manger » le corps du Christ et non pas sur la manière de l'offrir. On voit en outre que, dans ce dernier texte, l'évêque d'Hippone parle en exégète. D'où il suit que l'explication proposée pour entendre le précepte évangélique : *Nisi manducaveritis* n'épuise pas nécessairement ni probablement sa conception de l'Eucharistie (74).

De toutes façons, l'idée de faire de la messe un mémorial exclusivement subjectif reste jusqu'à présent dénuée de preuves. Et il n'est pas besoin de dire, en supposant que saint Augustin restât ici dans l'ordre d'une simple représentation psychologique, que ceci n'empêcherait pas qu'il ne reconnût par ailleurs à l'offrande de l'Église le caractère de mémorial objectif dont font foi ses textes sur la réalité du sacrifice chrétien.

Sans aucun doute, en effet, l'évêque d'Hippone met formellement la messe en relation avec le Calvaire. *Ut jam de cruce*, dit-il, *commendaretur nobis caro et sanguis Domini novum sacrificium* (75). Ou encore : *Nam et nos de cruce Domini pascimur, quia corpus ipsius manducamus* (76).

A l'appui de sa thèse, R. Lawson invoque surtout le terme *commendare* de la première formule, qu'il traduit aussitôt, comme dans tous les cas analogues, par « rappeler », pour en déduire qu'il indiquerait un simple « rapport d'évoca-

souffrances »; p. 521 : « manger la chair du Fils de l'homme c'est *s'imprégner* de la passion du Sauveur, en se remémorant, etc... »; p. 522, le verbe « imprégner » se métamorphose en « communier ».

(74) Comme dans *Contr. adv. leg. et proph.*, II, 34. — *P. L.*, t. XLII, col. 658.

(75) *In Ps.*, XXXIII, 1, 6. — *P. L.*, t. XXXVI, col. 304.

(76) *In Ps.*, C, 9. — *P. L.*, t. XXXVII, col. 1290.

tion » (p. 108. Cf. p. 102 et 106). Or le sens de ce verbe est bien autrement complexe et ne peut être déterminé que par le contexte. Pour quelques endroits où il peut vouloir dire « évoquer », plus souvent encore, comme dans le cas présent, il signifie « confier » ou « laisser » (77). Cette dernière acception n'est donc pas *ad rem* et la première elle-même reste insuffisante, puisque la question est de savoir de quel genre d'évocation l'évêque d'Hippone entend parler.

Par rapport au sacrifice de la Croix, la messe est bien, pour notre docteur, un mémorial, mais un mémorial effectif, ayant sa valeur en soi, auquel nous devons nous unir par nos sentiments personnels.

Nam percussum lancea corpus ejus aquam et sanguinem emi-

(77) Suivant le *Thesaurus linguae latinae*, t. III, Leipzig, 1906-1912, col. 1840-1854, les innombrables nuances de *commendare* peuvent se ramener à trois chefs : au propre, sens matériel de « transmettre » ou sens moral de « recommander »; au figuré, sens logique de « mentionner », « rappeler » ou « expliquer ». D'abondantes références à saint Augustin viennent à l'appui de ces diverses acceptions.

Pour ne parler que de ses textes eucharistiques, où le sens moral ne peut guère intervenir, il reste les deux autres significations, l'une et l'autre largement représentées.

1° Sens matériel. — Par exemple, dans *Serm.*, V, 1. — *P. L.*, t. XLVI, col. 845 : « Quia et passus est pro nobis, *commendavit* nobis in isto sacramento corpus et sanguinem suum. » Cf. *In Ps.*, III, 1. — *P. L.*, t. XXXVI, col. 73 : « ...Ad convivium in quo corporis et sanguinis sui figuram *commendavit et tradidit.* » Voir encore *Quaest. evang.*, I, 43. — *P. L.*, t. XXXV, col. 1332; *In Ps.*, XXXIII, I, 10 et II, 2. — *P. L.*, t. XXXVI, col. 306 et 308; *Serm.*, CXII, 5 et CXXXI, 1. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 645 et 729.

2° Sens logique. — Par exemple, dans *Ep.*, LIV, 1.— *P. L.*, t.XXXIII, col. 200 : « Baptismus..., communicatio corporis et sanguinis ejus, et si quid aliud in Scripturis... *commendatur.* » Cf. *In Ps.*, XCVIII, 9. — *P. L.*, t. XXXVII, col. 1264-1265, sur le texte *Spiritus est qui vivificat :* « Quando hoc Dominus *commendavit*, de carne sua locuturus erat... Spiritualiter intelligite... : sacramentum aliquod vobis *commendavi* »; *Ep.*, CLXXXVII, 20. — *P. L.*, t. XXXIII, col. 839 : « Hujus corporis caput est Christus, hujus corporis unitas nostro sacrificio *commendatur.* »

Certains textes équivoques peuvent recevoir les deux traductions. Par exemple, *Serm.*, CCXXVII. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1099, sur les éléments eucharistiques : « Per ista voluit Dominus Christus *commendare* corpus et sanguinem suum. » Mais le sens précis de « symboliser » ne se vérifie nulle part.

sit, quo peccata nostra dimisit. *Hujus gratiae memores* (allusion vraisemblable au canon de la messe)... ad participationem hujus altaris accedite. Hoc agnoscite in pane *quod* pependit in cruce; hoc in calice *quod* manavit ex latere (78).

On a, dans ce texte nettement indiqués, les deux aspects, objectif et subjectif, du mémorial eucharistique. Sur l'autel il y a *quod pependit in cruce* et *quod manavit ex latere*. C'est le bienfait qu'il faut nous remettre dans l'esprit pour nous en approcher avec fruit.

La messe, en effet, est un sacrifice relatif à celui du Calvaire et l'idée de commémoraison lui est essentielle, comme il ressort des textes mêmes de son institution. Il n'y a donc pas à s'étonner si l'évêque d'Hippone, en parlant du sacrifice eucharistique, l'appelle un *sacramentum memoriae* (79). Le mot *sacramentum* est pris ici au sens de *signum*, ce qui équivaut à parler du signe qui nous remet en mémoire le souvenir de la passion (80).

Parce qu'elle est en rapport avec la Passion, la messe l'est encore avec la Rédemption, et dans le même sens. L'auteur des *Confessions* nous exprime ses angoisses à la vue de ses péchés et le parti qu'il prit, après un moment de désespoir, de se confier à son Rédempteur.

Ille tuus Unicus... redemit me sanguine suo. Non calumnientur mihi superbi, quoniam cogito pretium meum et manduco et bibo et erogo (81).

(78) *Serm.*, III, 2. — *P. L.*, t. XLVI, col. 827.

(79) *Cont. Faust.*, XX, 21. — *P. L.*, t. XLII, col. 385.

(80) Cf. *Ep.*, CLVIII, 2. — *P. L.*, t. XXXIII, col. 694, où l'évêque Évode emploie la locution *sacramenta redemptionis* en parlant de la messe. R. Lawson (p. 517) accorde beaucoup d'importance à *Quaest. evang.*, II, 39. — *P. L.*, t. XXXV, col. 1353 : « Hic (Christus) pascit eos verbo fidei et *sacramento passionis suae* », qu'il interprète ainsi : « L'Eucharistie est le symbole de la passion; à ce titre elle prend place à côté de la parole de foi pour nourrir les âmes. » S'agit-il de l'Eucharistie ou de l'Incarnation ? Rien ne l'indique. En tout cas, la glose de notre auteur dépasse la portée du texte. Voir *Ep.*, CXL, 30. — *P. L.*, t. XXXIII, col. 551, où il s'agit de l'humanité du Christ : « Nam ille hanc rem *sacramento suae passionis* resurrectionisque significans, carnem mutavit de mortalitate ad immortalitatem. »

(81) *Conf.*, X, 70. — *P. L.*, t. XXXII, col. 810.

R. Lawson (p. 522) interprète cette confidence dans les termes suivants : « La passion est le prix au moyen duquel le Christ nous a rachetés au diable, c'est-à-dire délivrés de l'empire que le diable exerçait sur nous. Celui qui médite sur la passion du Sauveur pense donc à son prix, il le mange, il le boit..., il s'identifie avec lui et bénéficie de la rédemption. » Or, sans parler de la théorie de notre rachat au diable (82), ici touchée en passant, il suffit d'observer que rien n'indique qu'il soit en cela question de l'Eucharistie, encore moins de la messe. Si méditer est une manière de bénéficier de la Rédemption, rien n'empêche qu'il y en ait d'autres.

Dans un autre passage déjà cité des *Confessions*, le docteur d'Hippone célèbre la foi de sa mère à l'égard du sacrifice eucharistique : *Ad cujus pretii nostri sacramentum ligavit ancilla tua animam suam vinculo fideli.* Mais auparavant il en avait donné la raison : *Memoriam sui ad altare tuum fieri desideravit..., unde sciret dispensari victimam sanctam qua deletum est chirographum quod erat contrarium nobis* (83). La victime du Calvaire se retrouve à l'autel; c'était l'intime conviction de Monique et c'est pourquoi elle s'était tant attachée au *pretii sacramentum*.

Tous ces traits montrent que, pour saint Augustin, en plus de ses effets subjectifs, la messe est objectivement la *memoria* du Calvaire.

...Ipsa (sacrificia Testamenti veteris) figurae nostrae fuerunt, et omnia talia multis et variis modis unum sacrificium, cujus nunc *memoriam* celebramus, significaverunt (84).

(82) Elle constitue un trait de parenté entre R. Lawson et « Hippolyte Gallerand ». Sur ce dernier voir J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption chez saint Augustin*, Paris, 1928.

(83) *Conf.*, IX, 36. — *P. L.*, t. XXXII, col. 778.

(84) *Cont. Faust.*, VI, 5. — *P. L.*, t. XLII, col. 231. Cf. *Ibid.*, XX, 18, col. 383; *De Trin.*, III, 10, *ibid.*, col. 874; *De div. quaest.*, LXI, 2. — *P. L.*, t. XL, col. 49 : « Ipse (Christus) est etiam sacerdos noster..., qui se ipsum obtulit holocaustum pro peccatis nostris et ejus sacrificii similitudinem celebrandam in suae passionis memoriam commendavit.»

Au lieu d'être en opposition avec la réalité du sacrifice eucharistique, la notion de « mémorial » sert donc à en spécifier la nature. Si saint Augustin l'emploie si souvent, il semble, en effet, que ce n'est pas seulement par fidélité au langage de l'Évangile et au vocabulaire liturgique. Dire de la messe qu'elle est un « souvenir » est, pour lui, une manière d'en marquer le rapport avec le sacrifice de la croix, qui reste l'unique sacrifice du chrétien.

*
* *

Cette théorie du « mémorial » est encore moins poussée que celle du *sacramentum* (85) et les théologiens suivants auront à la compléter; mais elle procède, au fond, du même principe. Que son attention se porte sur la présence, la communion ou le sacrifice eucharistiques, saint Augustin se montre également préoccupé de respecter la relation spéciale — faite à la fois d'identité réelle et d'incontestables différences — qui existe entre les rites matériels dont dispose l'Église et la réalité spirituelle qu'ils expriment aux yeux du croyant. Pour imparfaites qu'elles soient encore, ses intuitions sur ce point ouvrent la voie aux analyses théologiques de l'avenir.

(85) Les deux concepts de *sacramentum* et de « mémorial » ne sont pas toujours synonymes pour Augustin. Voir *Ep.*, LV, 2. — *P. L.*, t. XXXIII, col. 205 : « Sacramentum est autem in aliqua celebratione, cum rei gestae commemoratio ita fit ut aliquid etiam significari intelligatur, quod sancte accipiendum est. » Le « mémorial » signifierait : « tantum in memoriam revocari ». Cependant, dans *De civ. Dei*, X, 20. — *P. L.*, t. XLI, col. 298, notre docteur écrit que la messe est le *sacramentum* de l'immolation du Christ au Calvaire.

CHAPITRE II

L'EUCHARISTIE ET L'ÉGLISE

Autant il nous paraît naturel de chercher à préciser le rapport de l'Eucharistie avec le Christ, autant nous serions aujourd'hui peu enclins à y chercher une relation avec l'Église. Saint Augustin, au contraire, comme d'ailleurs tous les Pères anciens, s'est complu dans cette spéculation. A ses yeux, le corps historique du Christ est inséparable de son « corps mystique » et c'est pourquoi l'Eucharistie devient le sacrement ou symbole de celui-ci comme de celui-là.

Ici encore, cet aspect particulier de la théologie eucharistique de l'évêque d'Hippone a été mis en opposition avec le réalisme. D'après R. Lawson, ce serait une grossière méprise de penser au corps historique quand nous entendons le docteur africain parler du « corps du Christ »; il ne s'agirait que du « corps mystique » et, en conséquence, l'Eucharistie ne serait que le « symbole du corps mystique du Christ et de l'immolation de ce corps » (p. 521). Quelque difficile que puisse être çà et là, chez notre docteur, la marche de la pensée, on peut néanmoins arriver à se rendre compte que les deux aspects ne sont pas incompatibles et que, sur ce nouveau terrain, le symbolisme se superpose au réalisme pour le compléter, mais sans lui faire tort.

I

Des multiples développements consacrés par Augustin aux rapports de l'Eucharistie avec le corps mystique se dégagent quelques principes généraux, qui dessinent les lignes

maîtresses de sa pensée sur ce point. En effet, un des buts principaux des sacrements, c'est d'assurer l'union des fidèles entre eux (1). Aucun n'est plus capable de produire ce résultat que l'Eucharistie, qui devient, de ce chef, le sacrement *quo in hoc tempore consociatur Ecclesia* (2).

Déjà l'oblation eucharistique est une affirmation de l'unité. Augustin se plaît à citer et à commenter la parole de saint Paul : *Unus panis, unum corpus multi sumus* (*I Cor.*, X, 17). Au regard de la foi, tous les pains eucharistiques, offerts chaque jour à travers le monde entier, forment un seul pain.

« Unus panis », dixit (Apostolus). Quotquot ibi panes positi fuerint, unus panis; quotquot panes fuerint in altaribus Christi hodie par totum orbem terrarum, unus panis est (3).

Mais l'unité s'exprime d'une manière sensible dans la constitution matérielle des éléments eucharistiques. L'évêque d'Hippone développe ainsi le symbolisme du pain :

Numquid enim panis ille de uno grano factus est ? Nonne multa erant tritici grana ? Sed antequam ad panem venirent separata erant; per aquam conjuncta sunt...

Dès lors, le pain que les fidèles voient sur l'autel leur rappelle qu'ils doivent aimer l'unité : *Commendatur vobis in isto pane quomodo unitatem amare debeatis* (4). Le même symbolisme est exposé ailleurs pour le vin.

Sic et vinum in multis acinis fuit, et modo in unum est. Unum est in suavitate calicis, sed post pressuram torcularis.

L'Eucharistie est ainsi la prédication en acte de l'unité sous toutes ses formes et la condamnation de l'hérésie.

Quomodo ergo unum videtis esse quod factum est, sic unum estote et vos, diligendo vos, tenendo unam fidem, unam spem, individuam caritatem. Haeretici, quando hoc accipiunt, testi-

(1) *Ep.*, LIV, 1. — *P. L.*, t. XXXIII, col. 200.
(2) *Cont. Faust.*, XII, 20. — *P. L.*, t. XLII, col. 265.
(3) *Tract. ined.*, VII, 1, p. 26.
(4) *Serm.*, CCXXVII. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1100.

monium contra se accipiunt, quia illi quaerunt divisionem, cum panis iste indicet unitatem (5).

En tout cela, il s'agit, d'une façon précise, des éléments sacramentels, le pain et le vin, savoir le *sacramentum* au sens empirique (6). C'est la nature même et, par conséquent, la vue de ces éléments qui suggère la pensée de l'unité.

A ce premier symbolisme le docteur africain en ajoute un second, plus subtil et plus mystérieux, qui lui est fourni par la réalité eucharistique elle-même. En effet, l'Eucharistie est le « corps du Christ »; mais cette expression peut se prendre, ou bien au sens littéral, ou bien au sens allégorique. Et encore, à ce dernier point de vue, il importe de distinguer soigneusement diverses acceptions.

Le baptême fait de nous le « corps du Christ », en ce sens qu'il nous incorpore individuellement au Christ et fait de nous ses membres vivants. Ainsi devenus « corps du Christ », non seulement nous avons le droit de recevoir le « corps » eucharistique, mais, en communiant, nous ne faisons que continuer une vie déjà existante. Aussi saint Augustin se plaît-il à dire que nous recevons ce que nous sommes :

> Quia passus est pro nobis, commendavit (Christus) nobis in isto sacramento corpus et sanguinem suum, *quod etiam fecit et nos ipsos*. Nam et nos *corpus ipsius facti sumus* et per misericordiam ipsius *quod accipimus nos sumus*.

Aucun doute n'est possible. De l'Eucharistie qui est le corps et le sang du Christ notre docteur remonte au baptême qui a fait aussi de nous son « corps ».

Pour revêtir cette idée d'une image plus saillante, Augustin fait appel à l'idée de « panification ». On est devenu « corps du Christ », parce qu'on est devenu « pain », grâce aux diverses cérémonies de l'initiation chrétienne.

(5) *Serm.*, VI, 2. — *P. L.*, t. XLVI, col. 835. Cf. *De cons. evang.*, III, 72. — *P. L.*, t. XXXIV, col. 1206.

(6) Et non pas de l'Eucharistie tout court, comme le déclare à plusieurs reprises R. Lawson, *v. gr.* p. 107, 108, 120, 123, etc.

Ad aream dominicam comportati estis; laboribus boum, id est annuntiantium Evangelium, triturati estis. Quando catechumeni differebamini, in horreo servabamini. Nomina vestra dedistis; coepistis moli jejuniis, exorcismis. Postea ad aquam venistis et conspersi estis, et unum facti estis. Accedente fervore Spiritus sancti, cocti estis *et panis dominicus facti estis.* Ecce quod accepistis (7).

Quelque subtile qu'elle soit, la trame de ce développement est facile à suivre. Voici, dit à ses chrétiens l'évêque d'Hippone, ce que vous avez reçu : c'est du pain, du pain devenu corps du Christ. Mais vous êtes vous-mêmes pain et corps du Christ par le baptême et les rites qui l'ont précédé; vous êtes donc ce que vous avez reçu (8). L'idée de pain a servi à notre docteur de moyen terme pour relier le sens de l'initiation chrétienne à l'idée de « corps du Christ ».

Ces formules en apparence paradoxales (9) ne sont, en somme, que des allégories. En tout cas, il est impossible de les bien comprendre si on les détache des développements qui les expliquent sur l'incorporation individuelle au Christ par le baptême.

Cette incorporation individuelle devient, par le fait même, sociale. Puisque, en effet, chaque chrétien vit de la vie spirituelle du Christ, tous les chrétiens, étant incorporés de la même façon, se trouvent, en conséquence, unis entre eux sous le même chef. L'économie surnaturelle aboutit donc à la formation d'un organisme immense, dont le Christ est

(7) *Serm.*, VI, 1. — *P. L.*, t. XLVI, col. 835. Cf. *Serm.*, CCXXVII. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1100, qui contient un développement identitique avec une conclusion plus nette encore : « .....Et *efficimini panis*, quod est corpus Christi. »

(8) R. Lawson (p. 103) note une autre phrase du sermon CCXXVII : « Si bene accepistis, vos estis quod accepistis », dont il donne cette traduction fausse : « C'est vous que vous avez reçu » pour : « Vous êtes ce que vous avez reçu. » Il lui est facile, en conséquence, de faire de l'ironie sur la « présence réelle des fidèles dans l'eucharistie » (p. 107 et 520).

(9) Saint Augustin va jusqu'à écrire dans le sermon VI, 2, t. XLVI, col. 835 : « ...Tanquam ad calicem Domini venistis, et ibi vos estis ad mensam, et ibi vos estis in calice. »

la « tête » et les chrétiens les « membres » : c'est le « corps mystique du Christ ».

L'Eucharistie est précisément la nourriture destinée à entretenir la vie de ce corps, comme Augustin l'explique aux néo-baptisés :

Accipere ergo *incipitis* quod et esse *coepistis*, si non indigne incipiatis (10).

La précision marquée ici vaut la peine d'être relevée; car elle exprime l'idée de progression. Par le baptême, les chrétiens ont commencé à être « corps du Christ »; qu'ils communient dignement pour le devenir davantage encore.

La réception de l'Eucharistie, si elle est faite dans les dispositions requises, rendra plus profonde et plus intime notre double incorporation.

Virtus enim ipsa quae ibi intelligitur unitas est, ut, redacti in corpus ejus, effecti membra ejus, simus quod accipimus (11).

En effet, l'Eucharistie est un mystère d'unification. C'est ce qu'Augustin ne se lasse pas de rappeler à ses néophytes.

Quod vides transit; sed quod significatur invisibile non transit, sed permanet... Sic ergo accipite ut *vos cogitetis ut unitatem in corde habeatis*, sursum cor semper figatis (12).

Le *corpus Christi* au sens littéral peut donc être considéré comme le « signe » du *corpus Christi* au sens mystique : *Norunt fideles corpus Christi si corpus Christi esse non neglegant. Fiant corpus Christi, si volunt vivere de Spiritu Christi.* Et c'est pourquoi l'Eucharistie est, à la fois, le *sacramentum pietatis* et le *signum unitatis* (13).

Le même mouvement général se retrouve dans un autre passage :

Hoc panis corpus Christi, de quo dicit Apostolus alloquens

(10) *Serm.*, III, 3-4. — *P. L.*, t. XLVI, col. 827-828.
(11) *Serm.*, LVII, 7. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 389. Remarquer ici le subjonctif *simus*, alors que, dans le sermon VI, nous n'avions que l'indicatif *sumus*.
(12) *Serm.*, CCXXVII. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1101.
(13) *In Joan.*, XXVI, 13. — *P. L.*, t. XXXV, col. 1612.

Ecclesiam : « Vos autem estis corpus Christi et membra » (*I Cor.*, XII, 27). Quod accipitis vos estis, gratia qua redempti estis; subscribitis quando *Amen* respondetis. Hoc quod videtis sacramentum est unitatis (14).

Ainsi, la communion eucharistique est le « signe » de l'incorporation au corps mystique.

Qui ergo est *in ejus corporis unitate*, id est in christianorum compage membrorum, *cujus corporis sacramentum* fideles communicantes de altari sumere consueverunt, ipse vere dicendus est manducare corpus Christi et bibere sanguinem Christi (15).

La pensée de l'évêque d'Hippone est parfois confuse; car il lui arrive, en de tels développements, de jouer pour ainsi dire sur le mot « corps ». Il n'en reste pas moins avéré que l'analogie qu'il établit entre le corps du Christ et le « corps mystique » est conforme à ses vues coutumières sur les *sacramenta*.

II

Cette doctrine augustinienne du « corps mystique » fournit à R. Lawson son arme de choix contre la présence dans l'Eucharistie du Christ lui-même; mais il n'y parvient qu'en confondant deux thèmes que saint Augustin a suffisamment distingués et séparés. Au lieu de nier le réalisme, celui-ci ne fait que l'enrichir d'un nouvel aspect.

Le symbolisme des éléments eucharistiques n'est évidemment qu'une vue partielle qui ne saurait donner la signification de l'Eucharistie : les textes qui l'expriment ne méritent pas de nous arrêter. Il en va autrement de ceux où le symbolisme porte sur le corps même du Christ.

Il n'est pas douteux, en effet, que notre docteur s'est plu à considérer l'Église comme le « corps du Christ ».

(14) *Tract. ined.*, VII, 1, p. 26.
(15) *De civ. Dei*, XXI, xxv, 2. — *P. L.*, t. XLI, col. 741.

R. Lawson cite plus de cent cinquante textes pour rappeler ce lieu commun, mais avec l'intention de montrer par là que cette « assertion cent fois répétée » « domine » et « éclipse » les « formules sporadiques » sur l'Eucharistie (p. 151). Le moins qu'on puisse dire c'est que cette abondance de citations n'est pas *ad rem;* car il ne s'agit pas d'exposer l'ecclésiologie mystique de l'évêque d'Hippone, ni d'en mesurer les proportions avec ses énoncés eucharistiques, mais bien de savoir si ceux-ci devraient se ramener à celle-là. Seuls donc entrent en compte les textes où saint Augustin développe son symbolisme eucharistique.

R. Lawson trouve son principal argument dans quatre sermons adressés aux nouveaux baptisés (16), qu'il nomme, de ce chef, « sermons de première communion », auxquels il accorde la première et la plus large place dans l'établissement de sa thèse (p. 106). « Expliquant pour la première fois, écrit-il, le sacrement de l'autel à des fidèles qui l'ignoraient, Augustin a dû s'attacher aux choses essentielles. Il a dû faire ce que fait aujourd'hui le catéchiste dont toute la préoccupation est de donner à ses auditeurs des idées nettes et précises. Laisser de côté l'essentiel pour s'étendre sur des considérations accessoires eût été un manque absolu de bon sens dont on ne saurait soupçonner un docteur de l'Église. »

Sans relever la lourde plaisanterie de la fin, qu'il nous suffise de noter que l'auteur s'empresse un peu vite d'assimiler à nos coutumes modernes celles du v^e^ siècle. Ce n'est pas parce que, de nos jours, il est d'usage — et encore ! — d'adresser, le jour de la première communion, une allocution portant directement sur la présence réelle que saint Augustin a dû faire toujours de même. Il est assez bien acquis par ailleurs (17) que les nouveaux baptisés savaient suffisamment à quoi s'en tenir, en gros tout au moins, sur

(16) Il convient d'y en ajouter un cinquième de même genre, adressé aussi *ad infantes :* le VII^me^ des *Tractatus inediti* publiés par G. Morin, p. 25-27.

(17) Voir p. 10-15.

l'Eucharistie. Il est donc excessif de prétendre reconstituer toute la doctrine eucharistique de l'évêque d'Hippone sur le seul témoignage des « sermons de première communion ». Du moins servent-ils à en illustrer un aspect, savoir le rapport du mystère eucharistique avec le corps mystique du Christ.

Le symbolisme ecclésiologique y tient une place faite, au premier abord, pour nous surprendre. Mais les principes déjà établis nous en donnent une clef suffisante et l'analyse des textes permet de reconnaître assez clairement les transitions qui rapprochent tout à la fois et distinguent ce nouveau thème augustinien du réalisme traditionnel.

C'est ce que l'on peut vérifier, tout d'abord, pour celui d'entre ces sermons qui a été de tout temps regardé comme le plus énigmatique : le sermon CCLXXII (18). Saint Augustin se propose de renseigner les *infantes* sur la signification du pain et du vin qu'ils voient sur l'autel. Pour cela, il rappelle en premier lieu les données communes.

Quod ergo videtis panis est et calix...; quod autem fides vestra postulat instruenda *panis est corpus Christi, calix sanguis Christi.*

Telle est la « foi » de l'Église et donc la pensée fondamentale de notre docteur. Mais le *sacramentum* n'est pas épuisé par là; il s'agit de l'expliquer.

Breviter quidem hoc dictum est, quod fidei forte sufficiat; sed *fides instructionem desiderat...* Potestis enim modo dicere mihi : Praecepisti ut credamus, expone ut *intelligamus.*

Cette foi se heurte à une évidente difficulté : le Christ, en effet, est monté au ciel; comment donc sa chair et son sang peuvent-ils être sur l'autel ? Pour y répondre, saint Augustin en appelle à sa théorie sacramentaire : *Ista, fratres, ideo dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur.* Dès lors, il faut aller au-delà de ce qui se voit, pour comprendre le « corps du Christ ». L'exposi-

(18) *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1246-1248.

tion de l'évêque d'Hippone se développe donc successivement sur deux plans très différents : d'abord l'affirmation de la foi, ensuite la théologie. Nous sommes arrivés au point d'intersection.

Mais cette théologie va-t-elle prendre l'aspect d'une explication théorique ? Le verbe *intelligere* dont il se sert par trois fois pourrait induire à le penser. En fait, Augustin ne répond à la question posée que par un enseignement moral, de caractère tout pratique, qu'il annonce d'ailleurs ainsi : *Quod videtur speciem habet corporalem, quod intelligitur fructum habet spiritualem.*

Ici notre docteur passe directement à l'incorporation mystique au Christ, dont l'Eucharistie est le moyen : *Corpus ergo Christi si vis intelligere, Apostolum audi dicentem fidelibus : « Vos autem estis corpus Christi et membra ».* Pour ceux qui sont dans ces dispositions, et pour ceux-là seuls, l'Eucharistie prend tout son sens :

Si ergo vos estis corpus Christi et membra, mysterium vestrum in mensa dominica positum est : mysterium vestrum accipitis.

De cette assimilation individuelle au Christ Augustin s'élève à l'assimilation collective, au moyen du symbolisme des éléments eucharistiques :

Quare ergo in pane ? Nihil hic de nostro afferamus, ipsum Apostolum identidem audiamus, qui, cum de isto sacramento loqueretur, ait : « Unus panis, unum corpus multi sumus »... « Unus panis », quis est iste unus panis ? « Unum corpus multi ».

Ce qui lui permet de conclure :

Ita et Dominus Christus nos significavit, nos ad se pertinere voluit, *mysterium pacis et unitatis nostrae* in sua mensa consecravit.

Toute cette argumentation roule autour de l'expression *corpus Christi;* ce qui la rend obscure. Mais cette expression recouvre différents sens : soit d'abord le corps du Christ présent dans l'Eucharistie, puis les divers moyens qui permettent de ne faire avec lui qu'un corps moral. Augustin

glisse du premier au second, c'est-à-dire du réalisme au symbolisme; mais nulle part il ne ramène celui-là à celui-ci : ce sont des thèmes qui se succèdent et s'enchaînent, mais ne s'identifient pas. Le seul terme qui pourrait faire illusion est celui d'*intelligere*, qui forme le passage du premier au second. Cette illusion tombe quand on se remet dans l'esprit du saint docteur, qui n'entend pas faire ici une leçon didactique sur l'Eucharistie, mais indiquer l'esprit dans lequel on doit la recevoir, les fruits qu'elle doit produire (19). Pasteur d'âmes, il entend que « comprendre » l'Eucharistie veut dire se rendre compte du profit qu'il en faut tirer (20). Quel que soit le mysticisme auquel il s'abandonne, le réalisme initial reste sauf (21).

D'autres sermons prononcés dans la même circonstance font d'ailleurs plus nette la part du réalisme eucharistique. Ainsi le sermon III *ad infantes* (22).

Dès l'abord, on sent que saint Augustin rattache étroitement l'Eucharistie aux différents rites de l'initiation chrétienne : *Reddendi sermonis officium et cura qua vos parturivimus ut Christus formaretur in vobis compellit nos admonere infantiam vestram.* Devenus chrétiens par le baptême, les néophytes sont désormais capables de mieux comprendre le mystère eucharistique.

Ex aqua et Spiritu nunc *renati*, cibum et potum istum super hanc dominicam mensam *nova* luce conspicitis et *novella* pietate percipitis quid sibi velit tam magnum divinumque sacramentum, tam clarum et nobile medicamentum, tam mundum

(19) On notera le même procédé dans d'autres textes cités plus haut (p. 75).

(20) Ajouter qu'il parle à des nouveaux baptisés et qu'il se plaît, de ce chef, à faire la synthèse mystique de ce que signifient pour eux les trois sacrements qu'ils viennent de recevoir et qui tous, quoique de différentes manières, les unissent au Christ avec qui ils ne forment et ne doivent former qu'un seul corps.

(21) Le sermon CCXXVII et le *Tract. ined.* VII sont de même facture que ce sermon CCLXXII et doivent donc être interprétés dans le même sens.

(22) *Serm.*, III. — *P. L.*, t. XLVI, col. 827-828 Le sermon VI s'en rapproche à bien des points de vue.

et facile sacrificium quod... a solis ortu usque ad occasum immolatur.

L'explication commence par le sacrifice eucharistique. Si elle n'est pas une oblation sanglante comme dans l'ancienne Loi, la messe est un véritable sacrifice, où le corps et le sang du prêtre lui-même sont immolés : *Sacrificium jam nostri temporis corpus et sanguis est ipsius sacerdotis.* C'est, en effet, le Christ qui a institué ce nouveau sacrifice :

Qui obtulit patiendo pro nobis quod nascendo accepit ex nobis, princeps sacerdotum factus in aeternum, *sacrificandi dedit ordinem* quem videtis, corporis utique et sanguinis sui.

Sur l'autel, c'est donc le corps et le sang de la victime du Calvaire qui sont exposés aux regards des néophytes : *Hoc agnoscite in pane quod pependit in cruce, hoc in calice quod manavit ex latere.*

Après ces développements d'un réalisme si fortement accusé sur le sacrifice de l'autel, l'orateur passe à la communion, qu'il entend dans le même sens.

Accipite itaque et edite corpus Christi, etiam ipsi in corpore Christi facti jam membra Christi. Accipite et potate sanguinem Christi.

Il s'agit de recevoir le corps et le sang du Christ : ce qui peut se faire parce que, devenus par le baptême « membres du Christ », les chrétiens sont déjà « *dans son corps* ». Mais l'Eucharistie est précisément le « lien » qui leur permettra d'être davantage encore *in corpore Christi.*

Habentes ergo vitam in illo, in carne una eritis cum illo. Nein vos convertitur cum id manducatis et bibitis, sic et vos in corpus Christi convertimini cum obedienter et pie vivetis.

Tout ceci vise l'incorporation individuelle au Christ, et la nourriture eucharistique qui doit la développer :

Habentes ergo vitam in illo, in carne una eritis cum illo. Neque enim hoc sacramentum Christi corpus ita commendat ut nos inde sejungat.

Mais l'évêque d'Hippone en arrive à l'incorporation so-

ciale, sans d'ailleurs y insister, en rappelant avec l'Apôtre le rôle mystique de l'Église.

Hoc namque Apostolus in Scriptura sancta praedictum esse commemorat (*Eph.*, V, 31-32) : « Erunt duo in carne una. Sacramentum hoc, inquit, magnum est; ego autem dico in Christo et in Ecclesia. » Et alio loco de hac ipsa Eucharistia dicit : «Unus panis, unum corpus multi sumus » (*I Cor.*, X, 17).

Nous retrouvons donc, dans ce sermon, les mêmes thèmes successifs que dans le sermon CCLXXII; mais le réalisme christocentrique de l'Eucharistie y est beaucoup plus fortement accentué, en raison du rapprochement très suggestif que l'auteur y fait entre les sacrifices anciens, le sacrifice du Calvaire et celui de la messe. L'idée qui domine est la même, celle de l'incorporation au Christ, commencée par le baptême et que l'Eucharistie doit entretenir. Le but est identique et c'est pourquoi notre docteur insiste sur les conditions requises pour communier efficacement. Il est à remarquer cependant qu'il n'y est pas fait appel au symbolisme : celui des éléments eucharistiques est complètement absent et, s'il fait allusion au corps mystique, l'orateur se borne à citer les textes bien connus de saint Paul, sans disserter longuement sur leur signification.

De cette comparaison il résulte que, tout en développant le même thème, les « sermons de première communion » le font cependant d'une manière assez différente (23) et que le réalisme eucharistique, qui en forme toujours le point de départ (24), en devient parfois l'élément principal. Ce qui permet de conclure que le symbolisme n'était, pour saint

(23) Non seulement ces différences, mais surtout les lacunes que l'on trouve, à maintes reprises, dans leurs développements induisent à penser qu'ils ne nous livrent vraisemblablement pas le texte complet, tel qu'il fut prononcé par Augustin.

(24) L'équation traditionnelle de l'Eucharistie au corps et au sang du Christ se trouve dans nos cinq « sermons de première communion », en termes analogues et qui ne laissent place à aucune équivoque. Et ce n'est d'ailleurs pas en second lieu, comme l'affirme R. Lawson (p. 107), mais toujours en tête.

Augustin, qu'un moyen dont il usait certes avec prédilection, mais dont il savait parfois se passer.

Ces sermons restent cependant caractéristiques d'une tendance chère à l'évêque d'Hippone, celle de mettre l'Eucharistie en rapport avec la vie religieuse et morale du chrétien, et, par là-même, avec le corps mystique du Christ, dans lequel cette vie a son principe immédiat et son terme normal. On voit qu'il ne s'agit pas là uniquement de la seule appartenance à l'Église, mais d'abord et surtout de notre union personnelle au Christ. Telle est la forme sous laquelle le docteur africain aime exprimer, à l'usage des néophytes, les leçons qui se dégagent de leur initiation (25). A cet égard, l'Eucharistie lui sert d'occasion pour les élever jusqu'aux réalités spirituelles dont le Christ est la source; mais elle ne perd pas son caractère essentiel, qui est d'être d'abord, en toute réalité, le *corpus Christi*.

Après les « sermons de première communion », R. Lawson se réclame surtout de l'homélie XXVI sur saint Jean. Elle procède de principes analogues et s'explique de la même façon.

Tout le traité a pour but de commenter la seconde partie du chapitre VI de saint Jean et d'expliquer notamment ce que signifie : « manger le pain de vie ». Saint Augustin y mêle des exégèses différentes. Manger c'est croire au Christ : *Credere in eum* (Dominum) *hoc est manducare panem vivum. Qui credit manducat* (26). Dans cette union au « pain vivant », il fait cependant entrer aussi la manducation eucharistique : cette « nourriture visible » est faite pour nous unir au Christ, mais à condition d'en bien entendre la signification : *Aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti* (27).

(25) Voir *Tract.*, VII, 1, p. 25 : « Ita et modo non ex corde nostro, neque ex praesumtione nostra, neque ex humanis argumentationibus, sed ex auctoritate Apostoli, opus est vobis commendare et insinuare quid sit quod accepistis vel accepturi estis. »

(26) *In Joan.*, XXVI, 1. — *P. L.*, t. XXXV, col. 1607. Cf. 10, col. 1610.

(27) *Ibid.*, 11, col. 1611.

Cette « vertu » du sacrement comporte d'abord l'assimilation individuelle à l'esprit du Christ.

Vis ergo et tu vivere de Spiritu Christi ? In corpore esto Christi... Qui vult vivere habet ubi vivat, habet unde vivat; accedat, credat, incorporetur ut vivificetur (28).

Mais notre docteur en arrive à l'assimilation collective.

Hunc itaque cibum et potum societatem vult intelligi corporis et membrorum suorum, quod est sancta Ecclesia in praedestinatis et vocatis et justificatis et glorificatis sanctis et fidelibus ejus (29).

C'est de quoi l'Eucharistie est le symbole ou sacrement.

Hujus rei *sacramentum*, id est unitatis corporis et sanguinis Christi, alicubi quotidie... in dominica mensa praeparatur (30).

Cette homélie nous fournit donc à peu près les mêmes thèmes que les « sermons de première communion » (31). Il était donc nécessaire, comme pour ceux-ci, de bien distinguer les divers développements qui y sont contenus. Écrire, comme R. Lawson (p. 114) : « Qu'est-ce donc que la chair dont nous devons nous nourrir sous peine de ne pas avoir la vie éternelle ? Cette chair, c'est l'Église des prédes-

(28) *Ibid.*, 13, col. 1613. Cf. 18, col. 1614 : « Hoc est ergo manducare illam escam et illum bibere potum, in Christo manere et illum manentem in se habere. »

(29) *Ibid.*, 15, col. 1614. Il s'agit, d'une façon précise, du résultat dernier produit par l'Eucharistie, savoir l'unification au ciel des élus. Voir *ibid.*, 17 : « Iste cibus et potus, qui eos a quibus sumitur immortales et incorruptibiles facit, id est societas ipsa sanctorum, ubi pax erit et unitas plena atque perfecta. » R. Lawson croit pouvoir (p. 111) interpréter ce passage de la façon suivante : « La seule nourriture, le seul breuvage qui donnent l'immortalité et l'incorruptibilité, c'est la société des saints où sera la paix et l'unité pleine et parfaite ». C'est, à la fois, simplifier et déformer la pensée de notre docteur en fonction d'une idée préconçue.

(30) *Ibid.*, 19, col. 1615. Et le texte continue : « Participatione Filii per unitatem corporis ejus et sanguinis, quod illa manducatio potatioque *significat*, nos efficimur meliores. » Notre critique se laisse aller au même procédé de simplification à propos de ce texte : « Que devient donc l'expression du Christ : « Manger ma chair ? » On doit la prendre comme une métaphore servant à désigner l'unité du corps mystique du Christ. »

(31) On y retrouve aussi le symbolisme des éléments eucharistiques. Voir 17, col. 1614.

tinés, la société des saints..... On a le Christ en soi et, par conséquent, on mange sa chair, quand on est membre de l'Église des prédestinés, membre de la société des saints », c'est confondre l'assimilation individuelle et l'assimilation collective, c'est introduire un exclusivisme qu'aucun passage de ce traité ne contient, et c'est, non seulement simplifier, mais fausser les perspectives différentes auxquelles, tour à tour, se place notre docteur.

En conséquence, si parfois, en raison de leur complexité et de leur multiplicité, les aperçus de l'évêque d'Hippone sur la présence eucharistique du Christ dans ses rapports avec l'Église sont assez obscurs, ils ne vont pourtant pas à annihiler cette présence : ils ne sont donnés, la plupart du temps, que comme des leçons capables de stimuler la vie religieuse des fidèles et, toujours, comme des considérations tendant à éclairer un des multiples aspects du mystère eucharistique. On y saisit surtout la préoccupation qui anime saint Augustin de placer l'Eucharistie dans les perspectives de l'économie surnaturelle dont elle est un élément.

III

Un symbolisme de tous points semblable s'applique au sacrifice de l'autel. D'une part, puisque le pain et le vin constituent le sacrement de l'unité, on peut dire que le sacrifice eucharistique lui-même enseigne l'unité de l'Église : *Hujus corporis caput est Christus, hujus corporis unitas nostro sacrificio commendatur* (32). D'autre part, comme l'Eucharistie est le sacrement de la présence du corps mystique, la messe est le sacrement de son sacrifice. Le docteur africain développe cette idée à travers la *Cité de Dieu* et nous la trouvons comme résumée dans ce passage du livre XIX :

Hujus (Domini) autem praeclarissimum atque optimum sacri-

(32) *Ep.*, CLXXXVII, 20. — *P. L.*, t. XXXIII, col. 839.

ficium nos ipsi sumus, hoc est civitas ejus, *cujus rei mysterium* celebramus oblationibus nostris (33).

R. Lawson croit, ici encore, pouvoir tirer argument de cette double application du symbolisme contre la réalité de l'oblation du Christ à l'autel. « L'Eucharistie est un sacrifice; mais elle l'est, écrit-il, au même titre et dans le même sens qu'elle est le corps du Christ. » De même que le seul corps du Christ c'est l'Église, ainsi « le vrai, le *seul* sacrifice des chrétiens est celui par lequel le corps mystique du Christ, le peuple chrétien, s'immole à Dieu » (p. 521).

Il est indéniable que, pour l'évêque d'Hippone, le peuple chrétien constitue, comme l'écrit notre critique (p. 118), un « vaste sacrifice offert continuellement à Dieu »; c'est la conséquence logique de sa définition du sacrifice (34). Toute œuvre exercée en vue de s'unir à Dieu étant un sacrifice, notre docteur croit pouvoir passer de l'acte à la personne qui le pose.

Unde *ipse homo* Dei nomine consecratus et Deo votus, in quantum mundo moritur ut Deo vivat, *sacrificium* est.

De déduction en déduction, il en arrive à l'Église, qui lui apparaît ainsi elle-même comme un sacrifice.

Cum igitur vera sacrificia opera sint misericordiae... quae referuntur ad Deum..., profecto efficitur ut tota ipsa redempta civitas... universale sacrificium offeratur Deo per sacerdotem magnum, qui *etiam* se ipsum obtulit in passione pro nobis... Hoc est sacrificium christianorum : « Multi unum corpus in Christo ».

Toute l'Église est donc considérée ici comme un *universale sacrificium*, dont le Christ est le prêtre (35). R. Lawson est bien en droit d'écrire (p. 119) : « Ce sacrifice de l'Église

(33) *De civ. Dei*, XIX, XXIII, 5. — *P. L.*, t. XLI, col. 655.

(34) Cf. *Ibid.*, X, 6, col. 283 : « Verum sacrificium est omne opus quod agitur ut sancta societate inhaereamus Deo. »

(35) Et ce sacrifice est si « universel » que saint Augustin y comprend non seulement les vivants (*Ibid.*, X, 19, col. 297), mais encore les morts, les martyrs (*Ibid.*, XXII, 10, col. 772) et même les anges (*Ibid.*, X, 7, col. 284).

qui, en tant qu'elle forme un corps, s'offre elle-même, est le sacrifice des chrétiens... » Mais on ne voit pas sur quoi il s'appuie pour ajouter aussitôt : « c'est-à-dire le *seul* sacrifice qui existe chez eux ». Car le *sacrificium christianorum* dont il s'agit ici n'est, en aucune façon, la messe (36).

Quand, un peu plus loin, l'évêque d'Hippone arrive à parler du sacrifice eucharistique, c'est pour en faire un « signe » du « sacrifice des chrétiens » :

Hoc est sacrificium christianorum... Quod etiam sacramento altaris fidelibus noto frequentat Ecclesia, ubi ei demonstratur quod in ea re quam offert ipsa offeratur.

Non seulement une distinction est faite entre le *sacrificium christianorum* et le *sacramentum altaris*, mais on devine entre les lignes le fait de l'oblation eucharistique, dont pourtant aucune explication n'est donnée. Car, à l'autel, l'Église offre quelque chose (*in ea re quam offert*) et, en même temps, s'offre elle-même (*ipsa offeratur*). Ce qui a pu prêter à confusion, c'est que, tout en distinguant ce sacrifice mystique et le sacrifice eucharistique, notre docteur établit un rapport entre les deux (37).

Un passage de la lettre CXLIX énonce la même relation. Saint Augustin y applique à l'avant-messe les *obsecrationes* dont parle saint Paul (*I Tim.*, II, 1), puis au canon les *orationes* qui suivent. Or, continue-t-il, là où nous disons *orationes*, les Grecs disent προσευχάς, et ils ont raison, car le terme προσευχή signifie proprement « prière pour le vœu ». Il convient donc fort bien à la prière de la messe

(36) Saint Augustin y parle du détachement du siècle, du renouvellement intérieur, de l'acquiescement à la volonté de Dieu : « Ut exhibeamus corpora nostra hostiam vivam, sanctam, Deo placentem..., et non conformemur huic saeculo, sed reformemur in novitate mentis nostrae..., quod totum sacrificium ipsi nos sumus. » *Ibid.*, X, 6, col. 284.

(37) Pour expliquer ce rapport, R. Lawson écrit (p. 120) qu'« à la messe s'applique ce principe supérieur : « Sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est. » Ce « principe supérieur » n'a pas été formulé à propos de la messe. Voir ci-dessus p. 57.

que nous faisons *ad votum*. Offrir à Dieu n'est-ce pas « vouer à Dieu » ?

Voventur autem omnia quae offeruntur Deo, maxime sancti altaris oblatio. *Quo sacramento praedicatur* nostrum illud votum maximum quo *nos vovimus in Christo esse mansuros*, utique in compage corporis Christi. Cujus rei sacramentum est quod unus panis, unum corpus multi sumus (38).

« Ce texte, écrit R. Lawson (p. 498), nous apprend à distinguer *dans la messe* un sacrifice et le sacrement ou symbole de ce sacrifice. Le sacrifice est l'immolation que les fidèles font d'eux-mêmes en promettant de rester dans le corps mystique du Christ : il est invisible. Le sacrement est ce qui traduit sensiblement et représente cette immolation invisible : c'est l'offrande ou, si l'on veut, l'ensemble des offrandes placées sur l'autel. » Et nous aurions ainsi une théorie de la messe où le sacrifice du Christ est remplacé par celui des chrétiens.

Il faudrait pour cela que le *votum maximum* dont il est question signifie un acte accompli par les fidèles durant la messe. Mais le passé *vovimus* marque indubitablement qu'il s'agit du baptême et, d'une façon précise, de l'engagement de rester uni au Christ pour toujours. D'où il suit que l'évêque d'Hippone ne se propose ici en aucune façon de donner une définition du sacrifice eucharistique, dont il ne parle pas directement. Tout au plus, en quelques mots, à l'occasion de remarques sur l'étymologie du mot *orationes*, montre-t-il, suivant sa doctrine, le *sacramentum* de notre attachement au Christ dans l'*oblatio altaris*, mais sans dire, comme le demandait la thèse, que ce soit là tout son sens (39).

Pour fortifier ce témoignage, R. Lawson en rapporte deux

(38) *Ep.*, CXLIX, 16. — *P. L.*, t. XXXIII, col. 637.

(39) La résultante de l'union au Christ étant l'incorporation à son corps mystique, saint Augustin est amené à faire, grâce à la citation du texte classique de saint Paul, une allusion au symbolisme des éléments eucharistiques : *Unus panis*, etc.

autres qu'il estime analogues. « Les fidèles, écrit-il (p. 498), au moment où ils s'immolent, sont déjà le corps du Christ, puisque leur immolation consiste à promettre de rester dans ce corps... L'offrande qui symbolise leur immolation est donc, à la fois, le sacrement des fidèles, puisqu'elle les représente (Lettre CXL : *quod est fidelium sacramentum*), et le sacrement du corps du Christ, puisque ce corps est constitué par les fidèles (Lettre XXXVI, 28 : *sicut frangitur in sacramento corporis Christi*). » Mais ces nouveaux textes ne sont pas plus probants.

Le fragment de la lettre CXL auquel on nous renvoie a trait à l'exégèse des versets 26-27 du psaume XXI : *Vota mea reddam coram timentibus eum. Edent pauperes et saturabuntur et laudabunt Dominum qui requirunt eum.* C'est le Christ qui parle, nous dit Augustin : *Vota vero sua sacrificium vult intelligi corporis sui, quod est fidelium sacramentum* (40).

Phrase très obscure, il faut en convenir, mais qui rappelle les textes déjà rencontrés sur le *sacrificium christianorum*. Si on tente de l'éclairer par le contexte, on n'y trouve aucune allusion à l'Eucharistie. Par contre, quelques lignes plus haut, l'évêque d'Hippone enseigne que les *vota* dont il s'agit se ramènent à la *confessio laudis* (41). La suite du passage parle d'ailleurs d'union au Christ et d'imitation de son humilité. D'où il est plausible d'admettre que le *sacrificium corporis sui* pourrait, sans doute, être

(40) *Ep.*, CXL, 61. — *P. L.*, t. XXXIII, col. 563.

(41) Cf. *In Ps.*, CXV, 8. — *P. L.*, t. XXXVII, col. 1494, la glose de notre docteur sur un verset presque identique : *Vota mea Domino reddam.* Pour déterminer la nature de ces *vota*, il fait appel au verset 13, qui parle également de *sacrificium laudis*, pour conclure : « Et revera quisquis bene cogitat quid voveat Domino et quae vota reddat *seipsum voveat, seipsum reddat.* »

Dans un autre commentaire, Augustin parle des *vota* personnels du Christ historique : « Quae sunt vota sua ? Sacrificium quod obtulit Deo. Nostis quale sacrificium. Norunt fideles vota quae reddidit coram timentibus eum... Coenam suam dedit, passionem suam dedit. » *In Ps.*, XXI, II, 27-28. — *P. L.*, t. XXXVI, col. 178. Cf. *Ibid.*, I, 26 et 30, col. 170.

simplement interprété comme la prière du corps mystique du Christ, c'est-à-dire la prière que les fidèles adressent à Dieu comme « membres » de ce corps.

Quant à la messe, tout au plus pourrait-elle être comprise dans l'idée générale de *sacrificium corporis sui*, à cause surtout de l'expression *fidelium sacramentum* qui suit par manière d'explication. Dans ce cas, cette dernière locution serait employée au sens vulgaire et empirique (42). Et les *vota* du Christ comprendraient alors le sacrifice qu'offre son corps mystique (*sacrificium corporis sui*), c'est-à-dire le rite que pratiquent les fidèles (*quod est fidelium sacramentum*). En tout cas, pas plus que dans le texte précédent, aucune explication théologique de la messe n'est ici en vue.

Le second passage allégué par R. Lawson se réfère à l'épisode narré au livre des Actes (XX, 7-11) :

> Ita eadem nocte fracturus panem *sicut frangitur in sacramento corporis Christi*, produxit (Paulus) sermonen usque ad medium noctis (43).

Déduire de là que le « corps (du Christ) est constitué par les fidèles » est du pur *a priori*, puisque saint Augustin fait simplement allusion à la fraction du pain accomplie par l'Apôtre, pour dire qu'elle est identique à celle qui se fait encore à l'autel. Le mot *sacramentum* ne vise que la matérialité du rite eucharistique et le docteur africain lui donne, par surcroît, le sens le plus traditionnel en disant *in sacramento corporis Christi*. Le « corps mystique » est aussi loin de sa pensée que de son texte.

Si donc nous écartons les textes cités à faux, il reste seulement que saint Augustin fait pour une certaine part intervenir l'Église dans la notion du sacrifice eucharistique. A l'autel, l'Église est à la fois *offerens* et *oblatio*, et les fidèles

(42) Comme dans ce texte déjà cité p. 33, où il s'agit certainement de la messe : « Locutus est enim nobis de corpore et sanguine suo; corpus dixit escam, sanguinem potum. *Sacramentum fidelium* agnoscunt fideles. » *Serm.*, CXXXI, 1. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 729.

(43) *Ep.*, XXXVI, 28. — *P. L.*, t. XXXIII, col. 149.

sont invités à s'offrir eux-mêmes à Dieu. Mais ceci s'ajoute, au lieu de la supplanter, à l'offrande personnelle du Christ nettement affirmée par ailleurs (44).

Bien plus, ces deux offrandes se trouvent parfois juxtaposées par notre docteur lui-même. Nous récitons l'Oraison dominicale, dit-il, *post sanctificationem sacrificii Dei, quia nos ipsos voluit esse sacrificium suum : quod demonstratum est ubi impositum est primum illud sacrificium Dei et nos, id est signum rei quod sumus* (45). Comme toujours, on voit ici la distinction entre le *sacrificium Dei*, sanctifié à la messe, et celui que nous devons être nous-mêmes, celui-là étant le « signe » de celui-ci.

Toute sa théologie du sacrifice eucharistique semble synthétisée dans le passage suivant de la *Cité de Dieu*, où, après avoir rappelé le sacrifice de la croix, l'auteur continue :

> Cujus rei sacramentum quotidianum esse voluit Ecclesiae sacrificium, quae, cum ipsius capitis corpus sit, se ipsam per ipsum discit offerre (46).

A la messe, l'Église s'unit par delà les siècles au sacrifice personnel du Christ. La « tête » du corps mystique s'est offerte au Calvaire; mais le « corps » doit s'offrir à son tour. R. Lawson écrit (p. 521) à ce propos : « Comme le sacrifice de ce corps mystique n'est que le prolongement de celui qui fut accompli sur le Calvaire par le corps historique du Christ, la messe *s'identifie* en symbole avec l'acte rédempteur... » Les trois sacrifices sont, au contraire, clairement distingués, savoir : l'offrande personnelle du Christ qu'il vient de caractériser, le sacrifice de la messe (*quotidianum Ecclesiae sacrificium*) et le sacrifice propre au corps mystique (*se ipsam... offerre*). Ces trois moments sont solidaires; mais le rapport que croit pouvoir établir entre eux notre critique ne répond pas à la pensée de saint Augustin.

(44) Voir p. 36-38.

(45) *Serm.*, CCXXVII. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1101. Cf. *Serm.*, III, 3. — *P. L.*, t. XLVI, col. 827.

(46) *De civ. Dei*, X, 20. — *P. L.*, t. XLI, col. 298.

Celui-ci, loin d'admettre une identification « en symbole », parle d'une façon précise de *sacramentum*, et c'est, à la fois, le sacrifice de la messe et le sacrifice du corps mystique qui constituent le *sacramentum* du sacrifice du Calvaire.

Ainsi donc la messe est considérée par le docteur africain comme « sacrement » d'unité et « sacrement » du sacrifice du corps mystique, mais sans cesser pour autant d'être le sacrifice du Christ.

IV

Ces diverses analyses font ressortir, chez saint Augustin, une propension constante à chercher dans l'Eucharistie des rapports avec le corps mystique et le rôle de ses membres.

A cette préférence on peut entrevoir d'abord une raison théologique. Tout ce symbolisme, en effet, aussi bien celui qui se greffe sur la présence réelle que celui qui se développe autour du sacrifice, cadre harmonieusement avec l'ensemble de son ecclésiologie. A ses yeux, le Christ au Calvaire s'associe toute l'Église : *Unum in se* (faciebat) *pro quibus offerebat* (47). Et toute l'Église, avec ses sacrements, sort du Calvaire : *De latere in cruce pendentis lancea percusso sacramenta Ecclesiae profluxerunt* (48).

Cette origine de son « épouse » achève de créer une analogie entre le Christ et le premier Adam : *Fit viro dormienti conjux de latere* (*Gen.*, II, 22); *fit Christo morienti Ecclesia de sacramento sanguinis qui de latere mortui profluxit* (49). L'Église vient du Christ comme Ève vient d'Adam; c'est à ce titre qu'on peut lui appliquer l'oracle de la Genèse : *Erunt duo in carne una* (50).

(47) *De Trin.*, IV, 19. — *P. L.*, t. XLII, col. 901.
(48) *In Joan.*, XV, 8. — *P. L.*, t. XXXV, col. 1513.
(49) *Cont. Faust.*, XII, 8. — *P. L.*, t. XLII, col. 258.
(50) *In ep. Joan.*, II, 2. — *P. L.*, t. XXXV, col. 1990. Voir encore la suite : « Omnis enim Ecclesia sponsa Christi est, cujus *principium* et *primitiae* caro Christi est, ibi juncta est sponsa sponso *in carne*. » Cf. *De Gen. cont. Manich.*, II, 37. — *P. L.*, t. XXXIV, col. 215; *Serm.*, XLVI, 30. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 287.

Et c'est ainsi que l'Église apparaît au croyant comme le « corps » d'un organisme dont le Christ est la « tête ». « Corps » et « tête » forment le « Christ total ».

Totus Christus caput et corpus est; caput Unigenitus Dei Filius et corpus ejus Ecclesia; sponsus et sponsa, duo in carne una (51).

Or l'Eucharistie, sacrement d'unité, a un rôle de premier plan à jouer dans la formation de ce « Christ total » à travers l'humanité. Le baptême et la confirmation étant posés comme principes de la vie chrétienne, l'Eucharistie vient achever l'œuvre. Tous ces enseignements se résument assez bien dans cette finale d'un sermon *ad infantes*. Après avoir parlé du levain que la femme de l'Évangile mêle aux trois mesures de farine, Augustin conclut :

Hoc est illud totum, quod graece dicitur ὅλον, ubi custodientes vinculum pacis eritis secundum totum, quod καθ'ὅλον vocatur et unde catholica nominatur (52).

Le sacrifice de la messe est, en particulier, pour lui le grand mystère d'unification. Car il « atteint excellemment le but du sacrifice : il nous fait entrer dans une communauté de vie plus intime avec Dieu, il fait l'unité entre les fidèles et leur chef, l'unité des fidèles vivants entre eux, l'unité de l'Église d'ici-bas avec l'Église du ciel et du purgatoire. Ainsi est-il le centre de la vie de l'Église (53). »

A cette mystique les circonstances donnaient d'ailleurs une singulière actualité. Si l'évêque d'Hippone y insiste à ce point, c'est à cause du donatisme qui divisait son Église. En même temps qu'une atteinte à l'unité ecclésiastique, le schisme lui paraît un attentat contre le Christ dont il blesse le corps.

Adoras illum (Christum) in capite, blasphemas in corpore...

(51) *De unit. Eccl.*, 7. — *P. L.*, t. XLIII, col. 395. Cf. *In Ps.*, XVIII, II, 10. — *P. L.*, t. XXXVI, col. 161; *Serm.*, CXVI, 6. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 660.

(52) *Serm.*, III, 5. — *P. L.*, t. XLVI, col. 828.

(53) A. Gaudel, art. *Messe*, dans *Dict. th. cath.*, t. X, col. 975.

Tanquam si velit tibi aliquis osculari caput et calcare tibi pedes (54).

En regard de ce mal, on conçoit que la pensée du corps mystique du Christ lui vînt constamment à l'esprit et qu'il aimât l'exploiter pour mettre son peuple en garde contre le danger de l'heure.

Haec dicuntur ut amemus unitatem et timeamus separationem. Nihil enim sic debet formidare christianus quam separari a corpore Christi (55).

Cette préoccupation permet de comprendre qu'il se plût à présenter l'Eucharistie dans ses rapports avec l'Église et qu'il ne perdît pas une occasion d'en souligner cet aspect.

Toutes ses tendances intellectuelles le portaient d'ailleurs à l'allégorisme (56), à l'égard des rites ecclésiastiques aussi bien que des textes sacrés. A plus forte raison devaient-elles se développer quand il pouvait y voir un moyen d'apostolat.

Du reste, ce symbolisme eucharistique n'était-il pas dans la tradition chrétienne ? En l'utilisant, saint Augustin n'a fait que lui donner un relief plus accusé. Lui-même en appelle quelque part à ses devanciers :

Sicut etiam ante nos hoc intellexerunt homines Dei, Dominus noster Jesus Christus corpus et sanguinem suum in eis rebus commendavit quae ad unum aliquid rediguntur ex multis (57).

En quoi sans doute il pensait surtout à saint Cyprien (58); mais rien ne serait plus facile que de remonter plus haut. Le symbolisme des éléments se trouve déjà dans saint Ignace et la *Didaché* (59). Quant à celui du corps mystique et de ses rapports avec l'Eucharistie, il a son principe chez saint

(54) *In ep. Joan.*, X, 8. — *P. L.*, t. XXXV, col. 2060.

(55) *In Joan.*, XXVII, 6. — *P. L.*, t. XXXV, col. 1618. Cf. *Serm.*, XLV, 5-7. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 265 sq.

(56) Et « l'allégorisme lui a joué le mauvais tour qu'il a joué à tous les allégoristes, qui est de les faire prendre pour des symbolistes ». P. Batiffol, *L'Eucharistie*, p. 422.

(57) *In Joan.*, XXVI, 17. — *P. L.*, t. XXXV, col. 1614.

(58) Voir P. Batiffol, *L'Eucharistie*, p. 236; C. Ruch, *loc. cit.*, col. 945.

(59) Voir P. Batiffol, *L'Eucharistie*, p. 39, 46 et 68.

Paul lui-même, dont les formules lapidaires (60) reviennent si souvent comme *leitmotiv* dans les développements de notre docteur (61).

Sous l'action de ces diverses causes, au lieu d'une thèse abstraite, le rapport de l'Eucharistie au corps mystique est une de ces doctrines vivantes où l'évêque d'Hippone met son âme tout entière. « Visiblement, ce n'est pas chez lui spéculation d'intellectuel, mais surtout conviction de cœur qui parfois déborde en élans enthousiastes et émouvants (62). »

*
* *

Pour son âme religieuse, l'Église est le corps mystique du Christ dont nous sommes appelés à être les membres toujours plus vivants. En vue de cette fin, les rites de l'Église, et tout particulièrement l'Eucharistie, sont, conformément à sa doctrine sacramentaire, des signes et des moyens. Partant, les éléments eucharistiques deviennent, à ses yeux, le *sacramentum* de l'unité; l'Eucharistie elle-même le *sacramentum* de notre incorporation au corps mystique et, par extension, le *sacramentum* du corps mystique lui-même; la messe enfin le *sacramentum* du sacrifice invisible que le corps mystique ne doit pas cesser d'offrir.

Cette théologie complexe et parfois quelque peu embrouillée ne détruit pas l'affirmation si souvent répétée par notre docteur que l'Eucharistie assure à l'Église la présence et l'offrande effectives de son divin chef. Aucun texte ne permet de voir une contradiction entre ces deux aspects du mystère eucharistique. Bien mieux, plusieurs indiquent

(60) Surtout *I Cor.*, X, 17 et *Eph.*, V, 22-23. Cf. F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. II, 14e éd., p. 327 et 425.

(61) Le concile de Trente, *Sess.* XIII, ch. 2 (Denzinger-Bannwart, nº 875), a consacré l'essentiel de cette idée.

(62) G. Gasque, *L'Eucharistie et le corps mystique*, p. 141.

nettement que, dans la pensée de leur auteur, ils étaient simplement complémentaires. Le symbolisme ecclésiologique de l'Eucharistie est greffé sur la foi traditionnelle à la présence réelle et au sacrifice de la messe. Dans l'Eucharistie, le Christ est bien présent en personne; mais il y est comme « tête » de son corps mystique, c'est-à-dire que le « sacrement » de son corps est le signe et le principe de l'action spirituelle que, par l'intermédiaire de l'Église, il doit et veut exercer sur nous. A l'autel, l'Église offre bien réellement la victime du Calvaire; mais, par là, elle est invitée à s'offrir elle-même et chacun de ses fidèles doit s'associer à ses sentiments. Le « corps du Christ » historique et son corps mystique sont à la fois différents et connexes; ils ne se confondent pas, mais ils s'appellent l'un l'autre parce qu'ils ne font qu'un.

CHAPITRE III

L'EUCHARISTIE ET L'AME CHRÉTIENNE

En étudiant les rapports établis par saint Augustin entre l'Eucharistie, le Christ et l'Église, nous avons rencontré maints passages dans lesquels l'Eucharistie est également envisagée dans ses relations avec l'âme chrétienne. Il y revient en beaucoup d'autres endroits, pour marquer surtout l'efficacité et la « nécessité » de ce sacrement. Ces questions méritent d'être étudiées pour elles-mêmes, puisqu'elles ont donné lieu à de fausses interprétations. Leur étude servira par surcroît à compléter, sur quelques aspects secondaires, la théologie eucharistique de notre docteur.

I

Multiples sont les effets que saint Augustin reconnaît à la communion. Les âmes y peuvent trouver des avantages négatifs et positifs qu'il s'est plu à mettre en relief.

A celles qui se ressentent encore des suites du péché elle apporte un remède à leur faiblesse. De ce chef, elle est appelée *antidotum* (1), *medicina* ou *medicamentum* (2). R. Lawson sent le besoin d'adapter ces deux dernières affir-

(1) *Serm.*, CLXXV, 3. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 946. Cf. *Serm.*, LXXVII, 4, col. 485.

(2) *Ep.*, LIV, 4. — *P. L.*, t. XXXIII, col. 201. Dans cette même lettre se lit également l'expression *saluberrimum sacramentum*. Cf. *Serm.*, CXXXI,1, col. 729 : *salubrem refectionem*.

mations à son système. « Comme l'homme, écrit-il (p. 500), ne peut échapper à l'enfer qu'autant qu'il appartient au corps mystique du Christ, l'Eucharistie *représente* notre salut; quand on la reçoit on reçoit *en symbole* le remède à la vie éternelle. » Ces idées ne sont pas dans le texte, ni dans le contexte. Il s'agit d'une lettre qui se borne à traiter des points de discipline liturgique dans les termes de la catéchèse populaire et qui a, de ce chef, une saveur réaliste des plus accusées. Vainement y chercherait-on une allusion à un symbolisme quelconque et, moins encore, au corps mystique (3).

Pour les âmes plus ancrées dans la vie chrétienne, les fruits de l'Eucharistie se développent en bienfaits positifs. Elle fit la force des martyrs. Ainsi pour saint Laurent et l'on devine qu'elle doit produire en nous un effet analogue :

In illa ergo longa morte, in illis tormentis, quia bene manducaverat et bene biberat, tanquam illa esca saginatus et illo calice ebrius, tormenta non sensit. Ibi enim erat qui dixit : « Spiritus est qui vivificat » (4).

En dehors de ce cas extraordinaire, c'est pour qu'ils aient la vie que l'évêque d'Hippone presse ses fidèles de communier.

Manducent ergo qui manducant et bibant qui bibunt; esuriant et sitiant; vitam manducent, vitam bibant... Manduca vitam, bibe vitam, habebis vitam (5).

A ce propos, le verset 54 du chapitre VI de saint Jean

(3) R. Lawson croit pouvoir employer dans le même sens un autre texte qui parle aussi de *medicina* (*Conf.*, X, 69-70. — *P. L.*, t. XXXII, col. 808), mais par rapport à la Rédemption en général et non pas à l'Eucharistie.

(4) *In Joan.*, XXVII, 12. — *P. L.*, t. XXXV, col. 1621. De même celui qui communie dignement sera capable de donner sa vie pour ses frères, comme le Christ lui-même. Voir *Ibid.*, XLVII, 2, col. 1733; LXXXIV, 1, col. 1846; *Serm.*, XXXI, 2. — *P. L.*, t.XXXVIII, col. 193.

(5) *Serm.*, CXXXI, 1. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 729. Cf. *Serm.*, CXII, 5, col. 645 : « Modicum accipimus et in corde *saginamur*. Non ergo quod videtur sed quod creditur *pascit*. » Langage inspiré de Tertullien. Cf. P. Batiffol, *L'Eucharistie*, p. 213.

revient incessamment sur ses lèvres. Il est vrai qu'il n'applique pas tout le discours de Capharnaüm au sacrement de l'Eucharistie : c'est la foi qu'il trouve, par exemple, dans la première partie (6). Mais, pour la seconde, malgré sa tendance allégorisante (7), c'est la promesse de l'Eucharistie qu'en général il reconnaît dans le verset 54 (8). Cependant, là encore, il mêle ses vues coutumières sur la manducation mystique.

Nam de carne sua manducanda *mystice* loquens, cum hi qui non intellexerunt offensi recederent,... respondit (Christus) manentibus caeteris : « Spiritus est qui vivificat, caro autem non prodest quidquam » (9).

R. Lawson ne veut voir ici qu'une exhortation à participer à la vie de l'Église (p. 120). C'est méconnaître les vues du docteur africain et la partie la plus originale peut-être de ses considérations eucharistiques. D'après lui, le corps du Christ produit la vie dans ce sacrement, parce qu'il y « agit à la manière de l'esprit » (10). Ainsi fait-il dire aux disciples :

An vita non prodest quidquam ? Et propter quid sumus quod sumus nisi ut habeamus vitam aeternam quam *tua carne* promittis ?

C'est seulement au sens grossier des Capharnaïtes que la chair ne sert de rien.

Caro non prodest quidquam, sed *sola caro*. Accedat spiritus ad carnem... et prodest plurimum... Per carnem Spiritus aliquid pro salute nostra egit (11).

(6) *In Joan.*, XXV, 12 et XXVI, 1. — *P. L.*, t. XXXV, col. 1602 et 1606. Là-dessus voir F. Cavallera, *L'interprétation du chap. VI de saint Jean. Une controverse exégétique au Concile de Trente*, dans *Revue d'hist. eccl.*, t. X, 1909, p. 687-709.

(7) Cf. *De doctr. chr.*, III, 24. — *P. L.*, t. XXXIV, col. 74 et *Cont. Faust.*, XII, 8. — *P. L.*, t. XLII, col. 258, où notre docteur introduit dans une glose sur ce verset johannique des considérations sur l'Église.

(8) Voir *Serm.*, III, 3. — *P. L.*, t. XLVI, col. 828; *Quaest. in Hept.*, III, LVII, 4. — *P. L.*, t. XXXIV, col. 704; *Cont. Cresc.*, I, 30. — *P. L.*, t. XLIII, col. 462.

(9) *De civ. Dei*, X, 24. — *P. L.*, t. XLI, col. 301.

(10) P. Batiffol, *L'Eucharistie*, p. 447.

(11) *In Joan.*, XXVII, 5. — *P. L.*, t. XXXV, col. 1617.

La chair du Christ, si nous la mangions comme le pensaient les Juifs incrédules, ne nous servirait de rien, puisque ce serait un cadavre, une chair sans vie. « Si elle nous sert, c'est qu'elle est la chair vivante de la vie glorieuse du Christ, pénétrée et spiritualisée elle-même par l'Esprit qu'est le Verbe et qui l'a transfigurée. Vivante, elle donne la vie par l'Esprit qui la vivifie; spiritualisée, elle atteint l'esprit, l'âme, pourvu qu'on la reçoive non seulement extérieurement mais en esprit (12). »

Quand saint Augustin parle de « manducation mystique », ce serait donc trahir sa pensée que d'entendre « manducation symbolique ». Dans ce texte, il n'est pas question de symbolisme du tout ni de corps mystique, mais de la manière spirituelle dont il faut concevoir l'action de la chair du Christ contenue dans l'Eucharistie.

Sans doute, l'évêque d'Hippone, comme nous l'avons vu, en son temps (13), ne s'est pas privé de mettre en rapport avec l'Église la communion, qui lui apparaît ainsi comme facteur d'unité. Mais rien n'autorise à sous-entendre, comme le fait R. Lawson, cette considération dans tous les textes, même en ceux qui sont totalement neutres à ce point de vue. « Chaque fidèle qui communie, écrit-il (p. 500), reçoit en symbole le corps mystique du Christ. » Et voici comme il appuie son assertion : « Non pas ce corps tout entier, car chaque fidèle pris individuellement n'est qu'un membre de ce vaste organisme...; mais il en reçoit une partie (Lettre XXXVI : *de agni immaculati corpore partem sumere*), il reçoit *DU* corps et *DU* sang du Christ (Lettre CXL : *accipiunt de corpore et sanguine ejus*), il participe à ce corps et à ce sang (Lettre LIV : *communicatio corporis et sanguinis ipsius..., communicant corpori et sanguini Domini*) (14). »

(12) J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. II, p. 418.

(13) Voir ci-dessus, p. 73-76.

(14) Dans le même esprit, l'auteur se réfère (p. 496) à *Ep.*, CXLIX, 17. — *P. L.*, t. XXXIII, col. 637, en l'expliquant ainsi : « Recevoir l'Eucharistie, c'est participer au corps et au sang du Christ ». La locu-

La lettre XXXVI citée en premier lieu porte sur la question du jeûne et ne parle qu'incidemment de l'Eucharistie. Le passage allégué est précisément un de ceux qui témoignent le plus en faveur du réalisme. Sous l'ancienne Loi, y est-il dit, on offrait une victime et du pain; et maintenant encore c'est du pain, mais c'est aussi une victime qui sont posés sur la table du Seigneur. Autrefois, on avait l'habitude de se nourrir d'une partie de la victime; de même maintenant. Mais la victime c'est l'Agneau immaculé et c'est son corps que les fidèles prennent en nourriture : *Nunc se de agni immaculati corpore partem sumere* (15). L'expression *partem sumere* est facile à expliquer dans ces conditions : c'est pour continuer le parallèle qui vient d'être fait entre les rites anciens et les nouveaux que l'orateur l'emploie. Loin de penser au corps mystique, il témoigne ainsi bien plutôt qu'il pensait réellement au Christ lui-même.

Le deuxième texte ne touche pas davantage à l'Église. Saint Augustin y commente *Ps.* XXI, 30 : *Manducaverunt et adoraverunt omnes divites terrae.* Les riches, ce sont les orgueilleux; les pauvres, ce sont les humbles.

> Et ipsi (divites) quippe adducti sunt ad mensam Christi et *accipiunt de corpore et sanguine ejus.* Sed adorant tantum, non etiam saturantur, quoniam non imitantur (16).

Il est difficile de se rendre compte si par ces mots notre docteur pense à l'Eucharistie. Malgré l'expression *mensa Christi*, il semble, en effet, qu'il s'agit plutôt de l'union au Christ en général, comme l'indique la partie concernant le pauvre, qui est dit rassasié *pro participatione Verbi aeterni quam inchoavit interim fide.* En tout cas, ce passage ne va nullement à la thèse de notre critique : les mots *accipiunt de corpore et sanguine ejus*, qu'il s'agisse ou non de l'Eu-

tion *sine participatione corporis et sanguinis Christi* qu'il prétend traduire ne concerne pas l'Eucharistie, mais le salut par Jésus-Christ, qui est médiateur en tant qu'homme et non en tant que Dieu.

(15) *Ep.*, XXXVI, 24. — *P. L.*, t. XXXIII, col. 147.

(16) *Ep.*, CXL, 66. — *P. L.*, t. XXXIII, col. 566.

charistie, ne contiennent aucune indication du corps mystique; ils indiqueraient plutôt de quelle manière réaliste saint Augustin conçoit la participation au corps du Christ.

La dernière référence nous reporte à la lettre LIV, où, pour énumérer quelques *sacramenta* de la Loi nouvelle, l'évêque d'Hippone joint au baptême, en une formule des plus réalistes, la *communicatio corporis et sanguinis ipsius* (J. C.). Un peu plus loin, en dissertant sur la fréquence de la communion, il écrit de même : *Alii quotidie communicant corpori et sanguini Domini, alii certis diebus* (17). Rien n'indiquant une pensée symboliste, il est normal de prendre ces termes dans leur sens obvie.

Ainsi donc l'Église n'intervient à aucun titre dans ces trois passages. On la trouve, par contre, explicitement mentionnée dans un chapitre de la *Cité de Dieu*, dont notre critique fait état en faveur de sa thèse. Saint Augustin y commente le texte bien connu des *Proverbes* (IX, 1) et il écrit :

Hic certe agnoscimus Dei Sapientiam... in utero virginali domum sibi aedificasse corpus humanum et huic tanquam capiti membra *Ecclesiam subjunxisse*, martyrum victimas immolasse, mensam in vino et panibus praeparasse, ubi apparet etiam sacerdotium secundum ordinem Melchisedech.

Il est fait allusion ici, de façon évidente, à l'Eucharistie. D'autant qu'à la suite l'auteur rapproche *Eccli.*, VIII, 15, ainsi commenté :

Ad participationem mensae hujus pertinet, quam sacerdos ipse mediator Testamenti novi exhibet secundum ordinem Melchisedech de corpore et sanguine suo (18).

« Le corps en question, écrit R. Lawson (p. 120), est l'Église, qui est le corps du Christ et qui réside *en mystère* dans l'eucharistie. » Sans doute, saint Augustin mentionne que l'Église est unie *tanquam capiti membra* au corps du Christ formé dans le sein de la Vierge. C'est la seule allu-

(17) *Ep.*, LIV, 1-2, col. 200.
(18) *De civ. Dei*, XVII, xx, 2. — *P. L.*, t. XLI, col. 555.

sion au corps mystique que contient ce passage, et, comme celui-ci porte sur les prophéties du Christ et de l'Église inscrites dans les trois livres de Salomon, il n'est pas étonnant d'y trouver une telle allusion. Mais de là est-on en droit de conclure qu'en parlant, entre temps, du corps eucharistique du Christ, saint Augustin ait seulement pensé au corps mystique et d'ajouter que de celui-ci l'Eucharistie serait le « mystère » dont il n'est pas dit un mot ? Rien n'est moins légitime *a priori*. De fait, l'évêque d'Hippone a bien soin de distinguer, dans le texte, l'Église et les biens qui y sont inclus : le martyre (*martyrum victimas immolasse*), l'Eucharistie (*mensam in vino et panibus praeparasse*) et le sacerdoce (*sacerdotium secundum ordinem Melchisedech*).

Il reste qu'à ces divers effets de l'Eucharistie notre docteur ajoute, pour les compléter non pour les absorber, le fruit d'unité que doivent trouver les âmes fidèles dans la communion. Comme le dit P. Batiffol, « l'Eucharistie, qui est symbole de l'unité de l'Église, en devient facteur (19) ». *Ut intelligerent ita se jam socios esse corporis Christi quemadmodum illi socii sunt altaris*, écrit saint Augustin après avoir cité *I Cor.*, X, 16-20 (20). C'est un de ses thèmes familiers : c'est dans la communion qu'il nous invite à chercher l'*esca tam suavis tam dulcis unitatis Christi* (21).

Mais cette unité est subordonnée à l'union personnelle avec le Christ lui-même dont l'Eucharistie est le moyen.

Signum quia manducavit et bibit, hoc est si manet et manetur, si habitat et inhabitatur, si haeret et non deseratur. Hoc ergo nos docuit (Christus) et admonuit mysticis verbis ut simus in ejus corpore sub ipso capite in membris ejus, *edentes carnem ejus, non reliquentes unitatem ejus* (22).

(19) P. Batiffol, *L'Eucharistie*, p. 451.
(20) *Cont. adv. legis et proph.*, I, 38. — *P. L.*, t. XLII, col. 625. Cf. *In Joan.*, XXVI, 15. — *P. L.*, t. XXXV, col. 1614.
(21) *In Ps.*, LXVIII, II, 6. — *P. L.*, t. XXXVI, col. 859.
(22) *In Joan.*, XXVII, 1. — *P. L.*, t. XXXV, col. 1616.

Et encore :

Hoc Dominum commendasse in manducatione carnis suae et potatione sanguinis sui, ut in illo maneamus et ipse in nobis. Manemus autem in illo cum sumus membra ejus; manet autem ipse in nobis cum sumus templum ejus (23).

En même temps que les fruits de la communion, saint Augustin exprime aussi, en quelques passages, sa foi en l'efficacité de la messe.

Notre docteur raconte, dans la *Cité de Dieu*, l'histoire d'un ancien tribun, qui fit offrir la messe pour que les mauvais esprits fussent chassés de ses animaux et de ses esclaves (24). Mais c'est avant tout un moyen de salut que l'âme chrétienne doit chercher dans le sacrifice eucharistique : *in quo vera fit remissio peccatorum* (25). Monique le savait bien, elle qui ne cessait, en assistant à la messe, de demander à Dieu *salutem animae filii sui* (26).

Le sacrifice de l'autel vaut également pour les morts. Monique, sur le point de mourir, ne sut faire à ses fils qu'une seule recommandation : *Tantum illud vos rogo ut ad Domini altare memineritis mei ubi fueritis* (27). Elle croyait donc que l'oblation ecclésiastique peut apporter un secours efficace à l'âme des défunts. Saint Augustin d'ailleurs parle souvent des *oblationes pro spiritibus dormientium quas vere aliquid adjuvare credendum est* (28). De même l'évêque d'Uzale écrit à notre docteur, après avoir narré l'heureuse mort d'un jeune sténographe : *Et redemptionis sacramenta tertio die obtulimus* (29). Chaque fois qu'on offrait le sacrifice de l'autel, on recommandait les

(23) *Ibid.*, 6, col. 1618.
(24) *De civ. Dei*, XXII, VIII, 6. — *P. L.*, t. XLI, col .764.
(25) *Quaest. in Hept.*, III, LVII, 4. — *P. L.*, t. XXXIV, col. 704.
(26) *Conf.*, V, 17. — *P. L.*, t. XXXII, col. 714.
(27) *Ibid.*, IX, 27, col. 775. Cf. 32, 36 et 37, col. 777-779.
(28) *Ep.*, XXII, 6. — *P. L.*, t. XXXIII, col. 92. Cf. *De cura ger. pro mort.*, 3, 6, 22. — *P. L.*, t. XL, col. 596, 609; *De haer.*, LIII. — *P. L.*, t. XLII, col. 40.
(29) *Ep.*, CLVIII, 2, col. 694.

défunts (30); il est même question d'une commémoraison générale (31).

Toutes ces considérations pratiques sur les fruits de la communion ou du sacrifice de la messe complètent fort bien les divers développements de l'évêque d'Hippone sur l'Eucharistie. Il n'a été nullement nécessaire pour les expliquer de faire intervenir un symbolisme quelconque; le corps mystique, en particulier, n'y est envisagé qu'à titre tout à fait secondaire, comme résultat ultime de la vie d'union avec le Christ.

II

Saint Augustin ne s'est pas contenté d'affirmer le fait de l'efficacité de l'Eucharistie, mais il a eu maintes occasions d'en analyser les conditions.

Toute sa théologie de la communion est dominée par la distinction entre le *sacramentum* et la *virtus*. En conséquence, il parle d'une double manducation, surtout dans ses homélies sur saint Jean, à propos du pain qui donne la vie éternelle.

...Quod pertinet ad virtutem sacramenti, non quod pertinet ad visibile sacramentum; qui manducat *intus, non foris;* qui manducat *in corde, non qui premit dente* (32).

Un sort différent, en effet, quoiqu'ils reçoivent tous le *visibile sacramentum*, est réservé aux indignes et aux bons chrétiens.

Corporis autem ejus sacramentum multi accipiunt; sed non omnes qui accipiunt sacramentum habituri sunt apud eum etiam locum promissum membris ejus (33).

(30) *Serm.*, CLIX, 1; CCLXXV, 5; CCLXXXIV, 5; CCXCVII, 3. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 868, 1291, 1295, 1360.
(31) *De civ. Dei*, XX, IX, 2. — *P. L.*, t. XLI, col. 674.
(32) *In Joan.*, XXVI, 12. — *P. L.*, t. XXXV, col. 1612.
(33) *Serm.*, CCCLIV, 2. — *P. L.*, t. XXXIX, col. 1563.

Principe éminemment vérifié dans le contraste entre la communion de Judas et celle des autres Apôtres :

Illi manducabant panem Dominum, ille panem Domini contra Dominum; *illi vitam, ille poenam* (34).

De là cette apostrophe aux indignes : *Utere sacramentis, tibi manducas judicium, tibi bibis judicium* (35). Comme l'enseigne saint Paul (*I Cor.*, XI, 29), une communion peut amener la mort spirituelle.

Aussi ne suffit-il pas d'être de ceux *qui corpus ejus et sanguinem in sacramento manducant et bibunt*, si l'on ne mérite par sa vie d'être compté parmi les *membra ejus* (36). Il ne s'agit pas, en effet, de recevoir seulement le *sacramentum* visible, mais de participer à la réalité invisible (37). C'est ce qu'explique entre autres ce passage d'une homélie sur saint Jean :

Ut carnem Christi et sanguinem Christi non edamus tantum in sacramento, quod et multi mali, sed *usque ad spiritus participationem* manducemus et bibamus, ut *in Domini corpore* tanquam membra maneamus, ut ejus spiritu vegetemur (38).

Tel étant le but de la communion, il faut, pour l'atteindre, remplir tout un ensemble de conditions.

Sed profecto est *quidam modus* manducandi illam carnem et bibendi illum sanguinem quo modo qui manducaverit et biberit in Christo manet et Christus in eo. *Non ergo quocumque modo* quisque manducaverit carnem Christi et biberit sanguinem Christi manet in Christo et in illo Christus, sed certo quodam modo (39).

(34) *In Joan.*, LIX, 1. — *P. L.*, t. XXXV, col. 1796.

(35) *Serm.*, IV, 35. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 51. Cf. *Cont. Faust.*, XIII, 16. — *P. L.*,, t. XLII, col. 291.

(36) *Cont. litt. Petil.*, II, 126. — *P. L.*, t. XLIII, col. 302.

(37) Voir *Serm.*, CXXXI, 1. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 729.

(38) *In Joan.*, XXVII, 11. — *P. L.*, t. XXXV, col. 1621. Notre docteur applique la même doctrine aux deux autres sacrements de l'initiation chrétienne : au baptême (voir *In Ps.*, LXXVII, 2. — *P. L.*, t. XXXVI, col. 984; *Cont. Faust.*, XIX, 12. — *P. L.*, t. XLII, col. 355); à la confirmation (voir *Cont. litt. Petil.*, II, 237, 239, 247. — *P. L.*, t. XLIII, col. 340 sq.).

(39) *Serm.*, LXXI, 17. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 453.

Il s'agit tout d'abord de conditions individuelles, qui font varier le profit de chacun (40). Elles reviennent à avoir en soi l'esprit et la vie du Christ que l'on va recevoir. Le chrétien doit, avant tout, s'approcher de l'autel avec foi. C'est une de ces dispositions centrales sur lesquelles saint Augustin insiste le plus souvent (41). Quand elle est vraiment réalisée, elle nous rend présents à la Cène elle-même.

Coenam manibus suis consecratam discipulis dedit; sed nos in illo convivio non discubuimus, et tamen ipsam coenam *fide* quotidie manducamus (42).

A propos de certaines exhortations de l'évêque d'Hippone dans le même sens, qui concernent particulièrement l'Eucharistie comme mémorial de la Passion, R. Lawson, faisant sans doute allusion à la pratique des âmes simples, écrit (p. 522) : « L'absorption de l'eucharistie tient lieu de la méditation sur la passion et produit *mécaniquement* le résultat qu'on vient de décrire.» Ce jugement serait, jusqu'à un certain point, justifié s'il s'agissait partout de pratiques telles que le fait de cette mère qui, refusant pour son fils aveugle-né toute intervention chirurgicale, obtint sa guérison *imposito ex eucharistia cataplasmate* (43). Mais toutes les considérations de saint Augustin sur les dispositions requises pour l'efficacité de l'Eucharistie protestent contre une telle interprétation. D'ailleurs notre critique lui-même dément ce qu'il vient d'avancer, quand il conclut, quelques

(40) Voir *Ep.*, LIV, 4. — *P. L.*, t. XXXIII, col. 201 : « Valet etiam ad hanc similitudinem quod in primo populo unicuique manna secundum propriam voluntatem in ore sapiebat, sic uniuscujusque in corde christiani sacramentum illud. » Cf. *Retr.*, II, 20. — *P. L.*, t. XXXII, col. 638.

(41) On sait que de nombreux textes qui appartiennent à la première partie du ch. VI de saint Jean ne sont pas interprétés par lui en fonctions de l'Eucharistie, mais bien de la foi au Christ en général. Voir, par exemple, *Serm.*, CCCLII, 3. — *P. L.*, t. XXXIX, col. 1551.

(42) *Serm.*, CXII, 4. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 645. Mieux vaut, en conséquence, la situation de saint Paul que celle de Judas qui pourtant assista à la cène. « Non ibi fuit Paulus qui credidit; ibi fuit Judas qui tradidit. »

(43) *Opus imperf.*, III, 162. — *P. L.*, t. XLV, col. 1315.

lignes plus loin : « L'Eucharistie applique donc à celui qui la reçoit *avec foi* le fruit de la rédemption. » Communier « avec foi » est tout autre chose qu'une « absorption » avec résultat « mécanique ».

Avec la foi saint Augustin réclame aussi les œuvres : *Panem caelestem spiritualiter manducate, innocentiam ad altare apportate* (44). On a eu soin d'enseigner aux catéchumènes *quae fides et qualis vita debeat esse christiani, ut, cum se ipsos probaverint, tunc de mensa Domini manducent et de calice bibant* (45). La prédication fournit à saint Augustin maintes occasions d'y revenir : *Ut autem non in judicium manducent et bibant* (fideles), *bene vivant* (46). Il met son peuple en garde contre les fautes qui interdisent l'accès de la table eucharistique (47).

De son temps, sans doute, il y avait diversité d'opinions sur la fréquence et le degré de pureté qu'exige la communion. Mais tous étaient d'accord sur le principe :

> Eligendi sunt dies quibus purius homo continentiusque vivit, quo ad tantum sacramentum *dignus* accedat (48).

L'évêque d'Hippone synthétise dans l'union avec le Christ toutes les dispositions qui lui paraissent requises. C'est pourquoi l'expression *manere in Christo*, qui lui sert à

(44) *In Joan.*, XXVI, 11. — *P. L.*, t. XXXV, col. 1611.

(45) *De fide et oper.*, 9. — *P. L.*, t. XL, col. 202.

(46) *Serm.*, CXXXII, 2-4. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 735-736. Cf. *Ep.*, CCXLV, 2. — *P. L.*, t. XXXIII, col. 1060, où le docteur africain part en guerre contre des hommes qui vont à l'autel avec des pendants d'oreilles, une telle coutume lui paraissant une superstition. Il n'est dès lors pas étonnant que saint Augustin reprenne un curieux récit de saint Cyprien (*De lapsis*, 25. — *P. L.*, t. IV, col. 485). Une nourrice, après avoir porté aux sacrifices idolâtriques l'enfant qui lui avait été confié, osa le conduire ensuite à l'Eucharistie. Celui-ci « illatam sibi eucharistiam miris motibus (respuit) ». *Ep.*, XCVIII, 4. — *P. L.*, t. XXXIII, col. 361.

(47) Cf. *Serm.*, CCCLI, 4. — *P. L.*, t. XXXIX, col. 1538; *Serm.*, IX, 14 et CXIII, 2. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 85 et 649. Augustin demande à ses fidèles de profiter de la récitation de l'oraison dominicale pour se purifier des fautes légères : « Ut his verbis lota facie ad altare accedamus et... corpore Christi et sanguine communicemus ». *Serm.*, XVII, 5, col. 127.

(48) *Ep.*, LIV, 4. — *P. L.*, t. XXXIII, col. 201.

indiquer le fruit principal de l'Eucharistie, se retrouve non moins souvent sur ses lèvres pour indiquer l'état dans lequel doit se trouver l'âme chrétienne pour communier dignement.

Qui non manet in Christo et in quo non manet Christus procul dubio nec manducat spiritualiter carnem ejus nec bibit ejus sanguinem (49).

Mais l'assimilation individuelle au Christ s'accompagne, chez notre docteur, de son complément naturel, l'assimilation sociale. *Manere in Christo* est pris alors en fonction du corps mystique. On a vu plus haut (p. 73-74) qu'il faut être du « corps du Christ » pour participer au « corps du Christ ». Dès lors, une âme qui s'est placée en dehors de ce corps mystique n'est plus pour lui dans les dispositions requises pour bien communier. C'est ce qu'il affirme avec force à l'adresse des Donatistes.

Isti... non sunt desperandi, adhuc enim sunt in corpore. Sed non quaerant Spiritum sanctum nisi in Christi corpore, cujus habent foris sacramentum, sed rem ipsam non tenent intus cujus est illud sacramentum, et ideo sibi judicium manducant et bibunt (50).

Il faut donc faire partie de la véritable Église pour ne pas risquer, en recevant l'Eucharistie, d'encourir le jugement dont parle l'Apôtre. Cette appartenance au corps mystique s'inaugure au baptême. Aussi le docteur africain compte-t-il parmi les conditions préalables la réception de ce sacrement (51).

Cette doctrine augustinienne sur la double condition requise pour communier avec fruit a été invoquée contre le réalisme de sa foi eucharistique. Et d'abord la nécessité d'appartenir à l'Église.

A l'occasion d'un passage de la *Cité de Dieu*, R. Lawson

(49) *In Joan.*, XXVI, 18. — *P. L.*, t. XXXV, col. 1614. Cf. *In ep. Joan.*, VII, 6, *ibid.*, col. 2032.
(50) *Ep.*, CLXXXV, 50. — *P. L.*, t. XXXIII, col. 815.
(51) Cf. *Ep.*, XLIV, 10. — *P. L.*, t. XXXIII, col. 178; *In Joan.*, XI, 4. — *P. L.*, t. XXXV, col. 1476.

se croit autorisé à rendre compte de la pensée de l'évêque d'Hippone sur ce point de la façon suivante (p. 123) : « Seuls les bons catholiques, en même temps qu'ils reçoivent le sacrement du corps, mangent le corps... Pourquoi ? Parce que, pour manger vraiment... le corps du Christ, il faut préalablement être dans ce corps et que les bons catholiques sont seuls dans le corps du Christ. Et pourquoi ceux qui ne ne sont pas dans le corps du Christ ne peuvent-ils pas manger ce corps ?... Le corps dont parle Augustin est le corps mystique... Voilà ce qui explique que, pour manger ce corps, il faut déjà en faire partie (52). »

Le texte sur lequel l'auteur prétend appuyer cette explication est de la catégorie de ceux que nous avons déjà rencontrés, où le docteur africain joue sur le mot *corpus Christi* : ce qui leur donne un tour en apparence assez amphibologique. Il est question, dans celui-ci, du salut de ceux qui ont reçu l'initiation chrétienne. Cela suffit-il pour qu'ils soient sauvés ? Saint Augustin pose le principe de discrimination suivant :

Qui ergo est *in ejus corporis unitate*, id est in christianorum compage membrorum..., ipse vere dicendus est manducare corpus Christi et bibere sanguinem Christi.

De là cette conséquence pour les hérétiques et les schismatiques :

Ab hujus unitate corporis separati possunt idem percipere sacramentum, sed non sibi utile, imo vero etiam noxium..... Non sunt quippe in eo vinculo pacis quod illo exprimitur sacramento.

De même en est-il pour les apostats, *qui... ex illius corporis unitate labuntur*, et enfin pour les catholiques indignes : *Non itaque manent in Christo qui non sunt membra ejus. Non sunt autem membra Christi qui se faciunt membra meretricis.* Tant qu'ils ne changeront pas de vie, ils ne demeureront pas *in Christo* et, dès lors, partageront le même sort que les autres.

(52) Voir p. 114 un raisonnement de même allure.

Il importe de bien distinguer, dans ce long morceau, les deux sens que son auteur attache au mot *corpus Christi*, en passant d'ailleurs, d'une façon insensible, de l'un à l'autre. Il parle évidemment ici du corps mystique, mais seulement pour mettre en relief la nécessité de l'assimilation au Christ comme condition de l'efficacité de la communion. D'où la conclusion de tout le passage :

Denique ipse (Christus), dicens : « Qui manducat carnem meam et bibit sanguinem meum in me manet et ego in eo », ostendit quid sit non sacramento tenus, sed *re vera* corpus Christi manducare et ejus sanguinem bibere. Hoc est enim *in Christo manere*, ut in illo maneat et Christus (53).

Ailleurs ce sont les dispositions individuelles requises du communiant qui sont pareillement exploitées par notre critique. « La manducation en sacrement est purement symbolique, écrit-il (p. 136), puisque les méchants, qui mangent la chair du Christ en sacrement, ne la mangent pas en vérité (54). »

Tous les développements précédents font justice d'une telle allégation : la « manducation en sacrement » est, d'après saint Augustin, celle qui se fait sans les dispositions convenables. Il ne s'ensuit nullement qu'elle soit, dans sa pensée, « purement symbolique », puisqu'il nous dit lui-même, autre part, que c'est précisément parce que les indignes reçoivent mal le corps et le sang du Seigneur qu'ils sont condamnés.

Sicut enim Judas..., non malum accipiendo sed male accipiendo, locum in se diabolo praebuit, sic indigne quisque sumens dominicum sacramentum non efficit ut, quia ipse malus est, malum sit aut, quia non ad salutem accipit, *nihil* acceperit. *Corpus enim Domini et sanguis Domini* nihilominus erat

(53) *De civ. Dei*, XXI, xxv, 2-4. — *P. L.*, t. XLI, col. 741-742.

(54) Allusion à *Serm.* CXXXI, cité p. 50 et 106. Il n'y est d'ailleurs aucunement question des méchants, mais simplement, par rapport aux Capharnaïtes, de la double manducation *in sacramento* et *in ipsa veritate*.

etiam illis quibus dicebat Apostolus : « Qui manducat indigne judicium sibi manducat et bibit » (55).

Notre docteur dinstingue donc ici un triple élément dans la communion : le *sacramentum* qui est donné à tous; la réalité du corps et du sang du Seigneur que reçoivent les indignes eux-mêmes, quoique pour leur condamnation; enfin le fruit (*ad salutem*) accordé à ceux-là seuls qui étaient bien préparés.

La plupart de ces considérations valent pour la participation de l'âme chrétienne aux fruits du sacrifice eucharistique.

Étant par elle-même une source de grâce, la messe le sera toujours, qu'elle soit célébrée par un ministre indigne ou non. Saint Augustin exclut ainsi une condition que les donatistes réclamaient préalablement du prêtre. Contre eux, il affirme que le pécheur ne fait pas que l'acte dont il est l'auteur soit nul.

Quomodo exaudit (Deus) homicidam deprecantem vel super aquam baptismi, vel super oleum, vel *super Eucharistiam*, vel super capita eorum quibus manus imponitur? Quae omnia tamen et fiunt et valent etiam per homicidas..., etiam in ipsa intus Ecclesia (56).

Le sacrifice, en effet, ne tient pas sa valeur du ministre : c'est le Christ lui-même qui agit, comme pour le baptême (57). Les mauvais prêtres offrent donc réellement (58) et le sacrifice n'est pernicieux qu'à ceux qui en usent mal :

(55) *De bapt.*, V, 9. — *P. L.*, t. XLIII, col. 181. On voit combien gratuite est l'affirmation catégorique de R. Lawson (p. 123) : « ...Les hérétiques, les schismatiques, les mauvais catholiques qui ne font pas partie de ce corps (mystique du Christ), reçoivent le symbole *et rien de plus.* »

(56) *Ibid.*, V, 28, col. 190.

(57) *Cont. litt. Petil.*, III, 39, *ibid.*, col. 368; *Ep.* LXXXIX, 5. — *P. L.*, t. XXXIII, col. 311. Le prêtre représente, en effet, l'Église, grâce au « caractère » qui lui est donné par l'ordination. Voir *De bapt.*, I, 14, col. 117.

(58) *Cont. ep. Parmen.*, II, 12-13. — *P. L.*, t. XLIII, col. 57; *Serm.*, CXXXVII, 8. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 759.

Perniciosum male utentibus (59). Nous trouvons ici la validité nettement distinguée de l'efficacité sacramentelle (60).

Une fois la question du ministre ainsi écartée, il reste à compter avec les dispositions du sujet :

Nam unum atque idem sacrificium propter nomen Domini quod invocatur et semper sanctum est, et *tale cuique sit quali corde* ad accipiendum accesserit (61).

C'est à chacun d'être bien disposé; l'indignité porte atteinte, non pas aux sacrements, mais à ceux qui les reçoivent mal. Les passages que nous avons commentés sur l'Eucharistie considérée comme mémorial indiquent suffisamment la principale de ces dispositions, savoir de méditer avec foi et amour la passion même du Christ.

Pour que les morts reçoivent un soulagement et même la délivrance par l'oblation eucharistique, certaines conditions sont également exigées. L'offrande de l'autel, d'après notre docteur, ne peut servir qu'à ceux qui ont vécu de manière à ce qu'elle leur soit utile.

Non omnino ambigendum est ista prodesse defunctis, sed talibus qui ita vixerint ante mortem ut possint eis haec utilia esse post mortem (62).

Et cette affirmation rejoint celles de notre docteur sur la nécessité de *manere in Christo* pour profiter des bienfaits de la communion. C'est une pensée centrale dans sa théologie eucharistique (63). Un passage de l'*Enchiridion* résume les diverses fins de la prière catholique à cet égard.

(59) *Cont. Crescon.*, I, 30. — *P. L.*, t. XLIII, col. 462. Cf. *Ibid.*, III, 24, col. 508.

(60) Grand progrès par rapport à saint Cyprien, qui confond encore validité et efficacité, tout au moins en ce qui concerne le ministre séparé de l'Église par l'hérésie ou le schisme. Voir C. Ruch, *loc. cit.*, col. 942.

(61) *Cont. ep. Parmen.*, II, 10-11. — *P. L.*, t. XLIII, col. 56-57.

(62) *Serm.*, CLXXII, 2. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 937. En conséquence, on n'offre pas le sacrifice pour ceux qui sont morts sans avoir reçu le baptême. *De anima*, III, 18. — *P. L.*, t. XLIV, col. 520. Cf. I, 10 et 33; II, 15 et 21, col. 480, 493, 504 et 508.

(63) On ne prie donc pas pour ceux qui sont morts dans l'infidélité

Sacrificia... pro baptizatis defunctis omnibus offeruntur. *Pro valde bonis* gratiarum actiones sunt; *pro non valde malis* propitiationes sunt; *pro valde malis*, etiamsi nulla sunt adjumenta mortuorum, qualescumque vivorum consolationes sunt (64).

Cette doctrine se ressent parfois des vues particulières de saint Augustin sur la prédestination (65). Mais, sur les conditions requises pour percevoir le fruit de la messe, elle reflète avec une parfaite clarté la foi même de l'Église.

L'évêque d'Hippone a donc été amené par sa lutte contre le donatisme à défendre l'efficacité objective des sacrements et spécialement de l'Eucharistie. Mais les exigences de cette polémique et aussi celles de son action pastorale l'ont conduit à analyser les dispositions requises pour que la communion et la messe portent leurs fruits. Ces conditions préalables sont toutes conçues en fonction du réalisme. Si la réception fructueuse du corps et du sang du Christ dans l'Eucharistie requiert dans les âmes la vie du Christ, c'est qu'elle a pour but de l'y développer.

III

Si le donatisme fut une occasion pour saint Augustin de mettre en plus grand relief l'efficacité de l'Eucharistie, le pélagianisme le conduisit à en affirmer plus énergiquement la « nécessité ».

En réponse aux Pélagiens, qui distinguaient entre vie éternelle et royaume de Dieu, il allègue constamment la

et l'impiété. *De civ. Dei*, XXI, XXIV, 2. — *P. L.*, t. XLI, col. 737. Cependant, dans l'incertitude, il faut prier pour tous les baptisés. *De cura pro mortuis*, 22. — *P. L.*, t. XL, col. 609.

(64) *Ench.*, 110. — *P. L.*, t. XL, col. 283. Cf. *De octo Dulcitii quaest.*, II, 4; *ibid.*, col. 158.

(65) Voir, par exemple, *De civ. Dei*, XXI, XXIV, 1. — *P. L.*, t. XLI, col. 737.

parole de Jésus : *Nisi manducaveritis* (JEAN, VI, 54) (66). D'après lui, ce précepte est général et concerne aussi bien les enfants que les adultes : *Si non manducaverint* (parvuli) *carnem filii hominis, nec ipsi habebunt vitam* (67).

« On pourrait croire au premier abord, écrit R. Lawson (p. 487), qu'il proclame la nécessité absolue de l'eucharistie. Mais on ne tarde pas à voir que telle n'est pas sa pensée. Il explique, en effet, clairement, que manger la chair du Christ, c'est participer à son corps...; que le corps du Christ auquel le chrétien participe est l'Église... et que l'incorporation à l'Église est produite par le baptême... En sorte que ces textes, qui paraissent témoigner si nettement en faveur de la nécessité de l'Eucharistie, prouvent d'une manière décisive que la manducation de la chair du Christ est indépendante de l'Eucharistie et que cette manducation a pour objet la chair mystique du Christ qui est l'Église. »

Ce sorite s'appuie sur six passages pris exclusivement dans le *De peccatorum meritis* (68). Or, cinq d'entre eux n'ont trait qu'au baptême. Pour être sauvé, y est-il dit en substance, il faut être membre du corps mystique. Mais c'est le baptême qui seul rend membre de ce corps. Donc un enfant qui meurt sans le baptême est dans un état de damnation. Par où l'évêque d'Hippone veut évidemment marquer la nécessité d'appartenir à l'Église, dont le baptême est la porte. Mais tout cela n'est pas *ad rem*, puisqu'il ne s'agit pas là de l'Eucharistie.

Le seul endroit qui semblerait propre à fonder la thèse de notre critique, c'est celui où, à propos de JEAN, VI, 54,

(66) Voir, par exemple, *De pecc. mer.*, I, 26. — *P. L.*, t. XLIV, col. 123 : « Dominum audiamus... non quidem hoc de sacramento lavacri dicentem, sed de sacramento sanctae mensae suae quo nemo rite nisi baptizatus accedit : « Nisi manducaveritis carnem meam... »

(67) *Ibid.*, 27, col. 124. Cf. *De praed. sanct.*, 25. — *P. L.*, t. XLIV, col. 978; *Ep.*, CLXXXVI, 28-29 et CCXVII, 16. — *P. L.*, t. XXXIII, col. 826 et 984.

(68) Savoir I, 39; I, 60; III, 7-8. — *P. L.*, t. XLIV, col. 131, 144 et 189.

saint Augustin affirme, en termes vagues, que « manger la chair du Christ, c'est participer à son corps » :

Quia nisi manducaverint homines carnem ejus, *hoc est participes facti fuerint corporis ejus,* non habebunt vitam (69).

Cette glose est enchâssée dans un contexte qui ne s'occupe que du Baptême. Mais, le plus souvent, le docteur africain interprète cette prescription du Christ en fonction de l'Eucharistie, et il y a des chances qu'il fasse de même en cet endroit. Dans ce cas, il aurait en vue le but final de la communion, qui est précisément, comme il l'indique maintes fois, l'incorporation au Christ, résultat qui se confond ainsi avec celui du baptême.

Saint Augustin se plaît, en effet, à unir ces deux sacrements. Cette tendance, déjà observée dans les « sermons de première communion », se retrouve dans ses livres contre l'hérésie pélagienne. Fait d'autant moins étonnant que le baptême et l'Eucharistie étaient alors conférés simultanément (70). Maintenant, comme ces deux sacrements sont reçus en des cérémonies très distinctes et à des âges différents, nous finissons par ne plus apercevoir le lien profond qui les unit. Mais on se gardera de transposer nos manières de faire et de voir dans un siècle où les coutumes liturgiques étaient autres sur ce point. On conçoit donc que le but de la première réception de l'Eucharistie puisse être envisagé sous le même angle que celui du baptême (71). Et c'est ce qui explique pourquoi notre docteur, en ce qui concerne le sort des enfants morts sans l'initiation chrétienne, va droit au résultat dernier des différents sacrements qui la constituent.

Aussi affirme-t-il équivalemment, contre les Pélagiens, la nécessité de l'un ou de l'autre. Tantôt il parle du baptême, sans faire allusion à l'Eucharistie; tantôt il s'en tient

(69) *Ibid.*, III, 8, col. 190.
(70) Voir A. Degert, *op. cit.*, p. 54-55.
(71) Ce rapprochement se trouve déjà dans saint Ignace d'Antioche. Voir P. Batiffol, *L'Eucharistie*, p. 41.

à l'Eucharistie en sous-entendant le baptême (72). Mais, le plus souvent, il en appelle aux deux à la fois.

Haec reconciliatio (per Christum) est in lavacro regenerationis et Christi carne et sanguine, sine quo nec parvuli possunt habere vitam in semetipsis (73).

On voit que notre docteur solidarise l'action des deux sacrements. C'est à tel point que, rappelant dans le même livre (74) une lettre du pape Innocent au concile de Milève, il y introduit tout naturellement la nécessité du baptême, alors que le pape se bornait à citer JEAN, VI, 54. Saint Augustin exprime ainsi la pensée de celui-ci : *Ecce beatae memoriae Innocentius papa sine baptismo Christi et sine participatione corporis et sanguinis Christi vitam non habere parvulos dicit.* C'est donc que, tout en solidarisant le baptême et l'Eucharistie quant à leur rôle dans la vie chrétienne, il les distinguait cependant comme des causes différentes. De leur nécessité le langage usuel de son pays lui paraissait l'expression adéquate.

Optime Punici christiani *baptismum* ipsum nihil aliud quam *salutem* et *sacramentum corporis Christi* nihil aliud quam *vitam* vocant. Unde nisi ex antiqua, ut existimo, et apostolica traditione, qua Ecclesiae Christi insitum tenent *praeter baptismum et participationem mensae Dominicae,* non solum ad regnum Dei, sed nec ad salutem et vitam aeternam posse quemquam hominum pervenire ?

Pour prouver le bien fondé de cet usage, il cite quelques passages scripturaires : pour le baptême, *Tit.*, III, 5 et *I Petr.*, III, 21; pour l'Eucharistie, JEAN, VI, 51, 52 et 54. D'où il conclut :

Si ergo, ut tot et tanta divina testimonia concinunt, nec salus

(72) Voir *Opus imperf.*, III, 44. — *P. L.*, t. XLV, col. 1268. Cf. *ibid.*, II, 30, col. 1154; *Cont. Julian.*, I, 13 et III, 4. — *P. L.*, t. XLIV, col. 648 et 703.

(73) *Cont. duas ep. Pelag.*, IV, 8. — *P. L.*, t. XLIV, col. 615. Cf. *ibid.*, I, 40 et II, 7, col. 570 et 576.

(74) *Ibid.*, II, 7, col. 576. Cf. *Ep.*, CLXXXII, 5. — *P. L.*, t. XXXIII, col. 785.

nec vita aeterna *sine baptismo* et *corpore et sanguine Domini* cuiquam speranda est, frustra sine his promittitur parvulis (75).

Saint Augustin enseigne donc la nécessité absolue de la communion, même pour les enfants (76). Cette doctrine s'explique par les circonstances. Pour réagir contre les Pélagiens, il insiste sur le rite global de l'initiation chrétienne; ce qui l'amène à faire usage, très souvent d'une façon indistincte, des prescriptions concernant le baptême et de celles qui intéressent l'Eucharistie. Si bien que, chez lui, la nécessité de la communion paraît aussi stricte que celle du baptême.

S'ensuit-il qu'il ait réellement confondu l'une et l'autre ? Rien n'indique qu'il se soit posé ce problème particulier (77). ses préoccupations le portant surtout à mettre en relief l'incompatibilité entre la doctrine pélagienne et la doctrine catholique sur le salut.

Quoi qu'il en soit, il est de toute évidence que ces divers textes ne parlent pas exclusivement de l'Église, mais visent vraiment la réception de l'Eucharistie et, d'une façon précise, la pratique liturgique de communier les enfants aussitôt après le baptême. Tout au plus peut-on admettre qu'envisageant le terme de l'initiation baptismale, c'est-à-dire l'appartenance à l'Église, l'évêque d'Hippone a considéré

(75) *De pecc. mer.*, I, 34. — *P. L.*, t. XLIV, col. 128. R. Lawson écrit (p. 487) : « ...Pratiquement, on applique au symbole le nom de la chose symbolisée. Les populations de l'Afrique désignent l'Eucharistie sous le nom de vie. » Saint Augustin expose que cet usage est fondé sur l'Écriture, ce qui change complètement le caractère de son assertion.

(76) Notons que, lorsqu'il s'agit d'adultes, il parle notre langage, témoin cette lettre à l'évêque Honoré, sur les cas où des évêques et des clercs peuvent abandonner une ville menacée par les barbares : « Magis timeamus ne membra corporis Christi *destituta spirituali victu necentur.* » *Ep.*, CCXXVIII, 6-8. — *P. L.*, t. XXXIII, col. 1015. Cf. Possidius, *Vita s. Aug.*, XXX. — *P. L.*, t. XXXII, col. 60.

(77) Le baptême suffit, d'après lui, pour incorporer au Christ. Voir *De pecc. mer.*, I, 27 et 46. — *P. L.*, t. XLIV, col. 124 et 135. Cf. *Serm.*, VI, 1. — *P. L.*, t. XLVI, col. 835. Son disciple, saint Fulgence, sera plus net encore. Voir *Ep.*, XII, 24-26. — *P. L.*, t. LXV, col. 390-392. Cf. A. Gaudel, *loc. cit.*, col. 980.

la communion comme une manifestation de cette appartenance : la « nécessité » de l'Eucharistie serait donc elle-même le signe de la nécessité de notre régénération.

*
* *

Ainsi le donatisme et le pélagianisme ont amené notre docteur à analyser davantage les deux questions de l'efficacité et de la « nécessité » de l'Eucharistie et à poser certains principes qui permettront à la tradition de développer notre théologie eucharistique sur ces deux points. Mais, loin de signifier quelque contradiction avec le réalisme exposé ailleurs, ces considérations vont bien plutôt à le fortifier, en mettant en évidence les divers avantages qu'une âme bien préparée peut tirer de l'Eucharistie et le rôle important que celle-ci joue dans la vie surnaturelle du chrétien.

CONCLUSION

L'UNITÉ DE LA DOCTRINE AUGUSTINIENNE

Des analyses précédentes, où nous avons étudié l'un après l'autre les différents aspects de la pensée de saint Augustin sur l'Eucharistie, il ressort sans doute que cette doctrine laisse l'impression d'une grande richesse, mais aussi d'une rare complexité. La relation réelle de l'Eucharistie à la personne du Christ n'y est pas seulement affirmée, mais fortement encadrée dans l'ensemble du système chrétien. D'autre part, à ces éléments de la foi ecclésiastique se juxtaposent des considérations symboliques, parmi lesquelles le symbolisme du corps mystique tient une grande place.

Ces vues partielles ne doivent-elles pas être complétées par une synthèse qui établisse jusqu'à quel point il est possible de les unifier ? S'il nous était possible d'éluder cette question, R. Lawson nous forcerait à la poser. Car ses argumentations de détail, sous leur apparence morcelée, obéissent à une idée directrice. Il n'est pas douteux pour lui que la doctrine augustinienne ne se laisse ramener à l'unité, et d'abord en ce sens négatif qu'il faut en exclure le réalisme affirmé par l'Église, mais ensuite, d'une manière positive, en ce que l'on en pourrait systématiser tous les éléments autour de la doctrine du corps mystique. Au service

de cette thèse d'ensemble, il utilise quelques moyens généraux qu'il nous reste à examiner, sous peine de laisser la discussion incomplète. Cet examen nous permettra d'ailleurs de résoudre pour notre compte le problème de l'unité de la théologie eucharistique dans saint Augustin.

I

Les conclusions fragmentaires auxquelles nous avons abouti nous ont révélé la coexistence du réalisme eucharistique et du symbolisme ecclésiologique chez l'évêque d'Hippone. R. Lawson ne peut pas ne pas recueillir, au cours de son inventaire, les formules favorables au réalisme. Mais, tout en les relevant, il s'emploie à en réduire ou détruire la valeur, avant tout essai d'interprétation intrinsèque, par une série de procédés qu'il importe de mettre au jour.

C'est d'abord l'ensemble de son vaste dossier qui est l'objet d'une classification tendancieuse. En habile tacticien, il place en premier lieu les textes qu'il juge favorables à sa thèse (1) et réserve pour la fin les écrits dans lesquels il puise le plus de documents pour l'établissement de sa conclusion (2). Par contre, les sermons et les homélies sur les Psaumes, qui ne lui fournissent presque aucun argument et qui contiennent, en revanche, bien des textes propres à le gêner, sont insérés au milieu de l'inventaire, évidemment pour recevoir la lumière de ce qui les précède et de ce qui les suit.

Au début sans doute (p. 99), l'auteur prend soin d'indi-

(1) Section I : Sermons aux nouveaux baptisés; Sect. II : Homélies XXVI-XXVII sur saint Jean; Sect. III : *Cité de Dieu.*
(2) Section IX : Lettres; sect. X : Autres livres.

quer les raisons objectives qui auraient déterminé son classement. S'il place d'abord les sermons aux nouveaux baptisés, les deux homélies sur les derniers versets du chapitre VI de saint Jean et la *Cité de Dieu*, c'est, écrit-il, parce que ces textes sont les seuls à présenter un « enseignement systématique ». Véritables « leçons sur l'Eucharistie », poursuit-il, auxquelles « nous renverrait d'abord Augustin si nous pouvions l'interroger et lui demander ce qu'il a pensé du sacrement de l'autel. On doit donc, sous peine de pécher contre la méthode, les mettre à la première place ».

La raison est, en réalité, insuffisante. Car la qualification d' « enseignement systématique » peut-elle vraiment convenir à ces passages qui, pour considérable qu'en soit l'intérêt, semblent contenir bien plutôt, comme nous l'avons vu, des considérations de caractère pratique ? Tout au plus pourrait-on dire qu'ils nous fournissent à peu près tous les thèmes que l'on rencontre à travers l'œuvre de notre docteur. Si nous pouvions interroger celui-ci, peut-être nous y renverrait-il moins pour y chercher sa « pensée » sur l'Eucharistie que pour nous rendre compte du parti qu'il savait tirer de ce mystère pour le bien de ses fidèles. Il reste donc que, si notre critique leur accorde le premier rang, c'est parce qu'il les tient pour propres à influencer ou à préjuger tout le reste de sa démonstration (3).

« Quant aux autres textes, ajoute-t-il, on les citera en tenant compte, autant que possible, des groupements établis par les bénédictins. » En réalité, et notamment pour les lettres, la promesse n'est pas tenue. Celles-ci, en effet, qui ont été recueillies par les célèbres éditeurs au commencement de leur collection (4), surviennent, chez Lawson, presque à la fin. Si l'on songe aux conclusions doctrinales qu'il croit pouvoir en tirer, on ne pourra s'empêcher de

(3) Le reste des homélies sur saint Jean vient dans la dernière section; seules, les homélies sur les derniers versets du chap. VI de saint Jean ont été isolées.

(4) Tome II.

penser que ce n'est pas tout-à-fait par hasard qu'il s'écarte ici de la classification bénédictine. Sous ses apparences inoffensives, cette distribution générale, que ne commandaient ni la logique ni la chronologie, est donc adoptée pour mieux impressionner le lecteur dans le sens d'une certaine thèse et détourner son attention des textes gênants.

On observe le même souci, chez R. Lawson, dans les détails de son exposé, où divers artifices dialectiques lui servent à démolir le réalisme qu'il rencontre sur ses pas au profit du symbolisme radical qu'il tient à établir.

Ses expédients sont des plus variés. Tantôt il utilise le jeu du contrepoids, à la manière de l'argument *sed contra* de la *Somme théologique*. Quand il trouve, par exemple, des développements qui mettent l'Eucharistie en rapport avec le Christ historique, tout en notant le fait, il s'empresse invariablement de leur opposer quelque considération sur le corps mystique (5) ou bien certaines formules d'apparence symboliste prises à côté (6). D'autres fois, il exploite le principe de contradiction. Ainsi, quand il relève, dans la *Cité de Dieu*, de nombreux passages sur l'immolation du Calvaire, l'offrande continuelle que l'Église fait à Dieu d'elle-même et l'oblation de l'autel, ces diverses affirmations, qui n'ont rien d'incompatible, deviennent aussitôt des « antinomies » (7), dont seul le symbolisme pourrait donner la solution. Ailleurs (p. 136 et 482), c'est le silence qui est interprété. Sous prétexte qu'il affirme le réalisme sans l'expliquer, saint Augustin se tiendrait « sur la réserve ». Quand ses assertions sont trop claires, on note du

(5) P. 136 : « *En revanche* nous lisons fréquemment que les fidèles sont les membres du Christ, etc... »

(6) P. 151 : « Selon d'*autres* textes, *en revanche*, le Christ, à la Cène, donna la figure de son corps... » Voir aussi p. 481 et 516.

(7) P. 119 : « Comment la messe peut-elle être un sacrifice, puisque l'Église, la société des fidèles, est le seul sacrifice agréable à Dieu ? Et comment ce sacrifice lui-même peut-il subsister, puisque c'est le sacrifice du Christ qui a mis fin pour toujours aux sacrifices anciens ? »

moins (p. 136) qu'elles seraient « rares ». On allègue aussi que des formules réalistes s'expliqueraient par l'usage ou la pratique (p. 120, 135, 487, 516) ou ne viendraient qu' « en second lieu » (p. 107, 496).

D'autres industries ont l'air d'aller davantage au fond des choses, sans être, en réalité, moins artificielles. Par exemple, notre critique excelle dans les rapprochements de textes, sans dire qu'ils sont disparates et ne visent pas le même objet (p. 108, 487, 500, 517, 523) (8). Il prodigue sans besoin les citations pour montrer que saint Augustin considère l'Église comme le corps mystique, et l'abondance des textes est telle que l'esprit du lecteur risque d'en être ébloui au point de ne pas remarquer qu'ils ne sont pas *ad rem*. Ce qui n'empêche pas l'auteur de s'en servir, à l'occasion, pour son jeu de bascule : les formules « sporadiques » favorables au réalisme seraient « dominées et éclipsées par l'assertion cent fois répétée que l'Église est le corps du Christ... » (p. 151) (9).

Quand R. Lawson se décide à entrer dans l'examen des textes, il y porte cette méthode de simplification qui est la marque de l'esprit géométrique. Avec la théologie de son temps, l'évêque d'Hippone applique aux éléments eucharistiques une terminologie archaïque (*figura, imago, similitudo*) : notre critique prend ces termes au sens fort que leur donne pour nous la controverse protestante. Ailleurs ce sont des expressions simples (comme *commemorare, commendare*) qui sont transposées par lui sur le plan doctrinal qui lui est cher, des expressions partielles (comme celle de « mémorial ») qui sont transformées en définitions totales du mystère de l'autel, des expressions équivoques enfin qui sont ramenées à un même cadre uniforme : ainsi *sacramentum* n'a plus pour lui que le sens de symbole et

(8) Pour ce système de mosaïque, voir ci-dessus, p. 65, 89, 100.

(9) Il aboutit ainsi à opposer (p. 488) deux théologies : celle du peuple et celle des docteurs.

manducatio mystica ou *manducatio spiritualis* la signification moderne de « communion spirituelle ».

S'il rencontre des textes qui le favorisent, il en étend aussitôt la portée à tous les autres par voie de généralisation. Ainsi, parce que le verset 54 du chap. VI de saint Jean est pris parfois au sens métaphorique, tout le langage réaliste d'Augustin n'est plus qu'une métaphore (p. 478, 518).

Mais la preuve « décisive » contre tout réalisme serait, au dire de R. Lawson, « la loi des symboles », qu'il retrouve en plusieurs passages de l'évêque d'Hippone lui-même (10), surtout dans la lettre XCVIII à Boniface, « loi » d'après laquelle les signes portent couramment le nom de la chose signifiée. Précieuse « loi » qu'il utilise, d'une part (p. 478, 498, 499, 519) pour annihiler la valeur de toutes les formules réalistes sans aucune exception (11) et, d'autre part (p. 520, 521, 523), comme un moyen terme qui lui permet de passer d'un langage réaliste à une théologie radicalement symboliste.

Dans leur ensemble, ces procédés, visiblement orientés vers le même dessein, relèvent d'une méthode qui n'a rien de conforme avec la critique. Au lieu d'être des règles d'interprétation appuyées sur les textes, la plupart ne sont que des expédients momentanés. L'auteur les emploie en cours de route selon les besoins; mais, quand ils ont fait leur service, il les lâche, pour ne conserver, à la fin, que ceux qu'il croit invulnérables.

Pris en eux-mêmes, en effet, ces artifices laissent la position intacte. Les oppositions les plus savamment équilibrées n'empêchent pas les deux termes d'exister, et c'est précisément de cette dualité qu'il s'agirait de rendre compte. A plus forte raison quand on observe qu'il suffit à

(10) P. 120, il la tire de *De civ. Dei*, X, 5; p. 478, de *Contra Adimantum*, XII, 3; p. 513, de *Quaest. in Hept.*, III, 57. Mais, p. 487, il la confond avec la « pratique ». Comparer, à ce propos, p. 120 et 521.

(11) P. 519 : « ...Les formules réalistes qu'il (Augustin) emploie souvent n'ont plus maintenant pour nous *aucune* valeur... »

notre critique d'un petit texte, d'une remarque minime, pour contrebalancer les textes réalistes, qui cependant ne reviendront jamais plus dans son exposé, comme s'ils étaient anéantis. Et quand, devant des affirmations trop claires, il déclare se borner à constater le fait, c'est simplement trahir son embarras. En appeler sans plus à l'usage pour en expliquer l'existence n'est qu'une échappatoire, du moment qu'on tait les raisons qui les justifient (12).

Lorsque, au lieu d'esquiver les textes, il s'applique à les comprendre, notre auteur ne fait pas preuve d'une plus grande rigueur d'objectivité. Il y a certes des rapprochements qui s'imposent; mais encore faut-il qu'ils se présentent logiquement, sans aucune violence, et que les matériaux rapprochés soient du même ordre. Des termes archaïques, des raisonnements périmés doivent, pour être compris, être étudiés en fonction du milieu, et non point d'après nos catégories actuelles. C'est ainsi que l'on découvrira que *similitudo*, *imago*, *figura*, etc..., expressions classiques dans la théologie de l'époque, ne signifiaient aucunement un symbole vide de toute réalité. Des termes à sens multiples ne doivent pas être simplifiés d'office. Parce que *sacramentum* signifie parfois symbole, il ne s'ensuit pas que toujours il en soit ainsi et qu'il ne traduise, en outre, la réalité eucharistique simple; ce qui permet à saint Augustin de parler de présence ou de manducation *in sacramento*, pour signifier le sacrement sans énoncer la moindre théorie à son endroit.

Une affirmation n'est pas nécessairement une exclusion : l'Eucharistie peut être le symbole du corps mystique, la messe un mémorial, sans être uniquement cela. Et une certaine exclusion même, comme celle qui vise la conception capharnaïte, ne va pas forcément contre tout réalisme.

Enfin des principes émis en passant ne doivent pas être généralisés sans preuves et appliqués aussitôt à des textes

(12) Voir ci-dessus, p. 117-118.

qui leur sont étrangers. Ainsi l'exégèse de saint Jean ou l'allégorisme sur le corps mystique ne sont pas le tout de l'Eucharistie dans saint Augustin, comme le prouvent les textes où le réalisme s'affirme en dehors de ces considérations. La « loi des symboles », formulée dans quelques lettres à propos de cas particuliers, ne s'étend pas à tous les autres.

Bref, tout ingénieuse que soit la tactique employée par R. Lawson pour réduire le réalisme, celui-ci subsiste, envers et contre tout système, comme un fait qui s'impose. Il faut donc en maintenir la coexistence avec les autres éléments de la doctrine eucharistique de notre docteur.

II

Du moment qu'il faut sauvegarder la dualité des aspects réaliste et symboliste de l'Eucharistie, surgit le problème de leur importance respective et de leur proportion. R. Lawson, qui ne peut pas ne pas admettre que le langage de saint Augustin soit ou paraisse parfois réaliste, veut que non seulement il recouvre une pensée uniquement symboliste, mais qu'il en dérive. Après avoir tenté d'annihiler le réalisme, il croit pouvoir, au moyen d'un procédé d'absorption, le ramener logiquement au symbolisme. En effet, grâce à la « loi des symboles », toutes les affirmations eucharistiques de l'évêque d'Hippone sont réduites à sa théologie du corps mystique.

L'argumentation de R. Lawson peut se concentrer dans le syllogisme suivant : Saint Augustin dit et redit que l'Église est le corps du Christ et que l'Eucharistie est le symbole de ce corps. Or, par ailleurs, il nous avertit qu'on peut et doit donner au symbole le nom de la chose symbo-

lisée. Donc l'Eucharistie est le corps du Christ (13), bien entendu au sens de corps mystique.

Mais, puisque « ce corps mystique... est comme soudé au corps historique dont il est l'extension et le prolongement dans le temps et dans l'espace » (p. 520), l'Eucharistie est « également en symbole le corps historique du Christ ».

De même la messe peut être dite par l'évêque d'Hippone sacrifice du corps (historique) du Christ, parce qu'elle est le sacrifice des fidèles qui sont le corps (mystique) du Christ (p. 108 et 521).

Il est impossible de systématiser toute la doctrine eucharistique de notre docteur d'une façon plus concise et plus claire. Mais cette reconstruction, outre la complication qui la caractérise et la rend si peu vraisemblable, est une double gageure. Car non seulement elle arrive à mettre saint Augustin en contradiction essentielle et perpétuelle avec l'Église, mais elle lui prête un système qu'il n'a nulle part formulé ni esquissé.

En réalité, l'Eucharistie n'est jamais traitée par le docteur africain *ex professo* et on ne rencontre sous sa plume aucune systématisation visible. Nulle controverse, en effet, ne le conduisit à réfléchir sur sa propre pensée; c'est incidemment qu'il en parle le plus souvent, ou bien à l'occasion de cérémonies ou d'autres vérités religieuses, et presque toujours dans un but pratique, au gré des circonstances et des besoins de son auditoire ou des questions de ses correspondants. Jamais en tout cela n'apparaît le souci de coordonner les points de vue successifs auxquels il lui arrive de se placer. Et toutes ces considérations sont si fréquemment compliquées de tendances allégorisantes, la pensée est si mobile et si nuancée qu'il est bien difficile pour nous maintenant de la saisir dans toute sa complexité. Il est donc à

(13) Voir, dans R. Lawson (p. 520), une formulation presque identique.

présumer que les syllogismes de notre critique expriment une synthèse de sa création.

De fait, à prendre la doctrine eucharistique telle qu'elle se présente dans les textes augustiniens, le réalisme et le symbolisme s'y manifestent en pleine indépendance l'un par rapport à l'autre. Indépendance matérielle fréquemment, comme dans beaucoup de sermons qui contiennent des témoignages réalistes à l'état isolé (14) et dans ces textes synthétiques où l'Eucharistie est reliée au reste du dogme chrétien (15). Au lieu d'être la conclusion laborieuse d'une théologie au symbolisme compliqué, on y voit que le réalisme est une donnée simple, primitive et qui se suffit.

Même quand les deux aspects sont rapprochés, ils restent toujours distincts ou du moins susceptibles d'être distingués. Comme nous l'avons vu (p. 76-85), dans les sermons aux néophytes et dans les homélies XXVI et XXVII sur saint Jean, il reste possible de percevoir les deux plans sur lesquels se meut successivement la pensée de leur auteur et de les délimiter suffisamment pour saisir le passage de l'un à l'autre, quoique celui-ci soit parfois bien furtif.

Il faut sans doute constater que le symbolisme fournit à l'évêque d'Hippone de très nombreux développements, que ses tendances néo-platoniciennes le conduisent à revenir sans cesse aux mêmes thèmes sur la valeur des signes, que l'Eucharistie, sous la double influence de ses préoccupations pastorales et de son activité controversiste, lui apparaît moins comme une fin en soi que comme un moyen d'incorporation au Christ. De ce chef, les considérations symbolistes tiennent chez lui une place considérable. Encore faut-il noter qu'elles prennent différentes formes : le symbolisme ecclésiologique n'en représente qu'une partie, tandis qu'ailleurs c'est bien d'expliquer le rapport du *sacra-*

(14) Voir p. 28-39.
(15) Voir p. 16-27.

mentum visible avec le Christ invisible qu'il s'agit. Et ceci suffirait à renverser le système rigide qu'on lui attribue.

Ni cette théologie, ni cet allégorisme ne doivent d'ailleurs empêcher de reconnaître les affirmations réalistes qui en forment la base. Peu curieuses au point de vue spéculatif, ne sont-elles pas en réalité les plus importantes ? Une seule ligne d'un réalisme ferme — et il s'en trouve en plus grand nombre qu'on ne veut bien le dire — vaut plus et mieux que des pages de spéculation personnelle. Car celles-ci ne reflètent que ses théories propres, tandis que celles-là témoignent que notre docteur parlait et pensait comme les chrétiens de son temps.

Quoi qu'il en soit de la proportion numérique entre les divers développements consacrés à l'Eucharistie par saint Augustin, le réalisme est bien, chez lui, l'élément principal, puisque, d'une part, il ne fait que reproduire l'Écriture et la foi commune, et que, d'autre part, c'est sur lui que se fondent toutes ses spéculations de théologien. C'est parce qu'il est convaincu avec l'Église que l'Eucharistie est le corps du Christ qu'il s'applique à préciser la relation des éléments matériels à la personne du Sauveur; c'est parce que la messe est le sacrifice du Christ qu'il cherche à marquer la place qui lui revient à côté du sacrifice unique de la croix; c'est parce que la communion nous unit au Christ qu'il se préoccupe d'inculquer les conditions requises pour la recevoir avec fruit. Mais le Christ, pour l'évêque d'Hippone, est inséparable de son Église, et c'est par elle que nous devons nous unir à lui. Voilà pourquoi notre docteur se plaît à découvrir de subtils rapports entre l'Eucharistie et le corps mystique, mais qui, loin de le nier, supposent qu'elle est d'abord le corps réel du Christ.

III

On peut se demander toutefois si ces différentes catégories de sa pensée eucharistique furent simultanées chez saint Augustin ou s'il n'y aurait pas à reconnaître quelque développement de son esprit à leur endroit.

Malgré ses éliminations et ses savantes réductions, R. Lawson en arrive, en effet, à la fin de son étude, à constater qu'une série de documents s'avèrent irréductibles au symbolisme ecclésiologique et il se voit obligé de conclure (p. 523) qu'on trouve, chez l'évêque d'Hippone, « deux conceptions de l'Eucharistie », puisque celui-ci nous la présente « tantôt comme le symbole du corps mystique du Christ, c'est-à-dire de l'Église, tantôt comme le mémorial de la rédemption ». Le « mémorial » dont il s'agit n'est d'ailleurs, pour notre critique, comme on l'a vu, qu'un mémorial purement subjectif. Encore laisserait-il place à une signification christologique de l'Eucharistie. Ce dualisme répugne à son besoin d'unité et c'est pourquoi il s'applique à le faire disparaître.

L'évolution historique vient ici en aide à la dialectique défaillante. « Quand, poursuit-il, on examine la date des textes — de ceux du moins qui sont datés — on s'aperçoit que l'eucharistie symbole du corps mystique du Christ est le monopole des écrits des dernières années..., tandis que l'eucharistie mémorial de la passion apparaît dès le début. » C'est la controverse donatiste qui aurait amené notre docteur à mettre « à l'arrière-plan » cette dernière conception. « Mais, que ce soit pour telle cause ou pour telle autre, conclut R. Lawson (p. 524), l'évolution est attestée par des textes décisifs : Augustin, qui ne mettait d'abord dans l'Eucharistie que le souvenir de la passion, y a peu à peu introduit l'Église corps du Christ. » La systématisation, un moment compromise, est donc parfaitement réalisée et

c'est la théologie du corps mystique qui donne le dernier mot de la doctrine augustinienne, puisque c'est à celle-ci que l'évêque d'Hippone finit par aboutir. Augustin aurait donc évolué d'un réalisme tel quel au symbolisme le plus radical.

Rien n'est plus légitime, en principe, que chercher les moments successifs de la pensée d'un auteur, et l'on sait que, sur d'autres points, la théologie du docteur africain manifeste une incontestable évolution. Mais le fait ne doit être affirmé que sur des preuves certaines. Le tout est de savoir si elles existent dans le cas présent.

Une première observation invite à quelque réserve, sinon à un certain scepticisme. Un auteur récent, le Dr K. Adam, a cru aussi pouvoir discerner une évolution dans la doctrine eucharistique de saint Augustin. Or il se rencontre que, d'après lui, cette évolution se serait produite tout juste dans le sens contraire. Dominée tout d'abord par le spiritualisme néo-platonicien, la pensée augustinienne se serait, peu à peu, au contact des luttes pélagiennes et notamment sous l'influence de saint Jean Chrysostome (16), rapprochée davantage du réalisme traditionnel. L'opposition entre ces deux manières d'envisager, dans l'espèce, l'évolution de notre docteur est assez complète pour montrer que le problème est loin d'être résolu et, même si la solution n'en est pas impossible, pour se faire un devoir de la vérifier de près.

Pour fonder sa théorie, R. Lawson en appelle seulement à la *Cité de Dieu*, aux homélies sur saint Jean, aux lettres CXL et CXLIX, « écrits postérieurs à 411 » (p. 523). La preuve est courte. Tant de témoignages, comme il le reconnaît lui-même, ne sont pas datés, en particulier presque tous les sermons (17), qu'il est tout au moins téméraire de s'appuyer uniquement sur ceux qui le sont.

(16) Voir K. Adam, *op. cit.*, p. 43-45.

(17) M. Degert, *op. cit.*, p. 20-30, a tenté d'en fixer les dates; mais il n'a réussi que pour un tout petit nombre.

Il semble bien pourtant que c'est dans les dernières œuvres de l'évêque d'Hippone que se rencontrent en plus grand nombre les textes relatifs au symbolisme ecclésiologique. Et ce fait est facile à expliquer. Si, de tout temps, l'Église est apparue à saint Augustin comme le corps mystique du Christ, on conçoit que le donatisme l'ait amené à utiliser davantage cette doctrine et que, pour ce motif, il l'ait associée plus souvent à l'Eucharistie. Il reste cependant que les écrits relatifs à cette controverse ne livrent que peu de passages eucharistiques (18), que le symbolisme ecclésiologique s'affirme dans les « sermons de première communion » et dans d'autres textes que rien n'autorise à placer à une période plutôt qu'à une autre, et surtout que des passages indubitablement réalistes se rencontrent à toutes les époques de la vie de saint Augustin (19). Quant à l'Eucharistie comme mémorial, R. Lawson lui-même avoue (p. 524) qu'on la « retrouve encore dans ses derniers écrits ». Il n'est donc pas probable, et en tout cas pas prouvé, que le donatisme ait fait évoluer essentiellement la doctrine augustinienne sur l'Eucharistie. Tout au plus cette polémique lui a-t-elle fourni l'occasion d'insister sur un aspect que les circonstances rendaient plus opportun.

L'évolution inverse affirmée par le Dr K. Adam n'est d'ailleurs pas plus certaine. C'est le pélagianisme qui aurait conduit saint Augustin à progresser dans le sens du réalisme. L'auteur, du reste, n'entend pas établir une opposition absolue entre les deux périodes. La dernière conception n'aurait pas été proprement substituée à la première; il y aurait seulement progrès dans les modalités d'une même doctrine toujours réaliste.

(18) Voir R. Lawson, p. 481-482.

(19) Pour le début, qu'il suffise de citer *Cont. Faust.*, XII, 10 et 20, dont notre critique lui-même relève les formules réalistes (p. 478), et le sermon IX, 14, que M. Degert (p. 24) date de cette période. Pour la fin, notons *De baptismo*, V, 9 et le chapitre XX du l. XVII de la *Cité de Dieu* dont nous avons mis en relief le témoignage, p. 22 et 35.

Cette autre forme d'évolution est-elle vraiment établie ? Sans doute, sur des points particuliers comme la question de l'efficacité et de la « nécessité » de l'Eucharistie, certaines affirmations de notre docteur se ressentent-elles de sa lutte contre le pélagianisme. Mais les rapports entre cette hérésie et l'Eucharistie ne sont-ils pas trop lointains pour que celle-ci ait pu être influencée par la réfutation de celle-là ? Les textes proprement eucharistiques de cette période sont d'ailleurs si peu nombreux et si peu variés (20) qu'il est bien difficile d'y saisir la trace du développement prétendu. L'influence de saint Jean Chrysostome à cet égard est des plus problématiques. Le *Contra Julianum* contient plusieurs passages de ses homélies sur saint Jean (21), mais tous ces textes concernent exclusivement le péché originel. Rien ne prouve que saint Augustin ait lu toutes les homélies en question; ne sachant guère le grec, il est plus vraisemblable qu'il s'en est tenu à une documentation partielle, fournie peut-être par ses adversaires, ou du moins recueillie pour les besoins du moment. Quant aux influences platoniciennes, elles portent tout au plus sur la systématisation et non sur le sens du mystère lui-même.

Si donc quelques progrès accidentels se sont glissés dans la doctrine eucharistique de saint Augustin, rien ne prouve qu'ils aient atteint le fond des choses. Au contraire, tout invite à croire que l'évêque d'Hippone a toujours professé la même foi traditionnelle en l'Eucharistie, avec cependant une note bien personnelle qui le porte à insister sur les aspects spirituels et à prolonger en symbolisme le réalisme dont se contente la foi des simples.

*
* *

On voit maintenant comment se pose et comment il faut résoudre le problème de l'unité de la doctrine eucharisti-

(20) Ils portent ordinairement sur le problème du péché originel et du salut des enfants.

(21) *Cont. Jul.*, I, 24. — *P. L.*, t. XLIV, col. 656.

que de saint Augustin. La construction géométrique de R. Lawson mutile évidemment la pensée de notre docteur et en déforme les proportions, en prétendant la subordonner tout entière au symbolisme du corps mystique. Au sens formel du terme, la théologie de saint Augustin sur l'Eucharistie ne présente aucune systématisation, et il faut la laisser dans toute sa complexité, avec la part d'obscurité qui en est la conséquence.

Cependant quelques idées dominent l'ensemble. Le réalisme eucharistique fondamental, c'est-à-dire la présence et l'action personnelles du Christ dans le sacrement, y est par lui affirmé avec l'Église, pénétré par sa réflexion de croyant et déjà analysé par son esprit de théologien. Analyse encore imparfaite, sans doute, tributaire d'un vocabulaire archaïque et compliquée souvent de symbolisme. Ce symbolisme n'est plus professé de nos jours, tandis que l'analyse s'est affinée sous l'effort de la scolastique à l'encontre des négations protestantes. Mais, quand il s'agit de marquer la place de l'Eucharistie dans le système chrétien, d'en chercher les rapports avec le Christ, de préciser les conditions qu'elle réclame de notre part, c'est-à-dire sur l'essentiel, la théologie moderne suit les traces de saint Augustin.

Malgré cela, il reste un mélange de réalisme et de symbolisme qui ne laisse pas de déconcerter nos habitudes. Ce fait peut s'expliquer assez bien par l'éducation intellectuelle de l'évêque d'Hippone. En effet, son attitude à l'égard de l'Eucharistie est analogue à celle qu'il prend en matière d'exégèse scripturaire. Ici et là, il semble doué d'une vision multiple et simultanée. La lettre de l'Écriture paraît souvent ne pas l'intéresser et il l'exténue au profit de l'esprit — *littera enim occidit*, comme il aime le redire après l'Apôtre, *Spiritus autem vivificat* — et son génie fécond lui fait découvrir une extrême variété de sens spirituels. Mais, quand il le faut, il retrouve la lettre, et celle-ci réapparaît, quoique toujours enveloppée encore par l'esprit, derrière ses allégorismes. De même le dogme eucharistique, vite affirmé,

laisse la place aux considérations les plus riches, les plus variées et les plus subtiles. Ses pénétrantes intuitions amènent notre docteur à y déceler des aperçus vivifiants et salutaires pour l'âme chrétienne : *Spiritus est qui vivificat, caro non prodest quidquam.* Alors il passe insensiblement d'un aperçu à l'autre; il en affirme même plusieurs en même temps, mais sans perdre de vue la foi au Christ présent réellement dans son Eucharistie.

De sorte que saint Augustin nous apparaît, non pas en marge ou à l'encontre de la tradition, mais comme un témoin éminent de l'Église, en ce sens que, fidèle autant qu'aucun autre de ses docteurs à la teneur littérale de ses enseignements, il est plus qu'aucun autre soucieux d'en préciser et approfondir la portée dans l'ordre spirituel.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction : État du problème..... vii

Bibliographie. xiii

PREMIÈRE PARTIE

Foi eucharistique de saint Augustin

CHAPITRE PREMIER

Cadre ecclésiastique

I. — *Liturgie eucharistique.* — Cadre extérieur; avant-messe; sacrifice proprement dit..... 1

II. — *Discipline eucharistique.* — Fréquence de l'oblation; variété des coutumes. Attitude de l'Église à l'égard des petits enfants, des pécheurs, des catéchumènes. Problème de l'arcane : le fait, sa portée 8

CHAPITRE II

Cadre dogmatique

Saint Augustin et les Pères antérieurs : son appoint doctrinal. 16

I. — *L'Eucharistie et le culte divin.* — Rôle du sacrifice dans la religion : sens prophétique des sacrifices anciens, sacrifice du Calvaire, sacrifice de la messe. 18

II. — *L'Eucharistie et la vie divine.* — Union à Dieu par le Christ : le Verbe pain des anges; le Verbe incarné pain de vie et lait pour les hommes; l'Eucharistie aliment des âmes..... 23

CHAPITRE III

Affirmation du réalisme

I. — *Présence eucharistique.* — Déclarations aux fidèles, discussion avec les Manichéens; la croyance des nouveaux baptisés. Quelques applications exégétiques : le Christ se portant dans ses mains, l'adoration de l'Eucharistie 29

II. — *Communion eucharistique.* — Terminologie augustinienne; sa signification : réception de la chair du Christ, du sang du Christ, du Christ lui-même. La communion des indignes et des petits enfants. 32

III. — *Sacrifice eucharistique.* — Dénominations variées. Rapport de l'oblation eucharistique avec les sacrifices anciens et avec celui du Calvaire; immolation du Christ sur l'autel dans la foi de l'Église et la piété des fidèles..... 36

DEUXIÈME PARTIE

Théologie eucharistique de saint Augustin

CHAPITRE PREMIER

L'Eucharistie et le Christ

I. — *Le problème de la présence du Christ.* — Antinomie entre les données de la foi et celles de la réalité : absence corporelle et présence spirituelle; rejet de la conception capharnaïte et appel à la foi. Portée de ces faits..... 42

II. — *Solution : théorie du « sacramentum ».* — Idée générale : rapport du visible et de l'invisible. Le *sacramentum* chrétien : sens logique et empirique, éléments constitutifs, valeur de signification et de réalisation..... 47

III. — *Application à l'Eucharistie.* — Comment elle est dite *figura, sacramentum, signum* du corps et du sang du Christ. Discussion de la lettre à Boniface : symbolisme et réalisme..... 54

IV. — *Application à la messe.* — Théorie générale du « signe » complétée par la théorie spéciale du « mémorial ». Évocation purement subjective? Textes invoqués à faux; valeur objective du mémorial eucharistique. 62

CHAPITRE II

L'Eucharistie et l'Église

I. — *Principes généraux.* — Symbolisme des éléments; symbolisme de l'Eucharistie elle-même : incorporation individuelle et sociale au Christ.... 71
II. — *Application à la présence eucharistique.* — Sermons aux nouveaux baptisés; homélies sur saint Jean : part du réalisme et du symbolisme dans ces textes. 76
III. — *Application au sacrifice eucharistique.* — *Cité de Dieu;* lettre CXLIX; lettre CXL : rapport entre le sacrifice du Christ et celui de son corps mystique. 85
IV. — *Raisons de cette doctrine.* — Raison mystique : le « Christ total » et le mystère de l'autel; raison historique : le schisme donatiste et l'Église. 92

CHAPITRE III

L'Eucharistie et l'âme chrétienne

I. — *Efficacité de l'Eucharistie : le fait.* — Effets négatifs et positifs de la communion; la « manducation mystique » et le réalisme de l'Eucharistie. Rapport avec le « corps du Christ ». Fruits de la messe pour les vivants et pour les morts..... 97
II. — *Efficacité de l'Eucharistie : les conditions.* — *Sacramentum* et *virtus sacramenti;* dispositions requises pour la communion, individuelles et sociales. Valeur de la messe; la question du ministre, du sujet 105
III. — « *Nécessité* » *de l'Eucharistie.* — Pélagianisme et salut des enfants : union et distinction entre le baptême et l'Eucharistie. Portée réaliste de cet enseignement. 114

CONCLUSION

L'unité de la doctrine augustinienne

I. — *Coexistence du réalisme et du symbolisme.* — Tactique de R. Lawson pour l'annihiler; critique de ses procédés. 122

II. — *Problème logique : importance respective de ces deux éléments.* — Tentative d'absorption et de réduction par R. Lawson; critique : complexité, plans distincts de la doctrine augustinienne.. 128

III. — *Problème historique : simultanéité ou développement?* — Évolution historique, mais inverse, chez R. Lawson et K. Adam; critique des deux systèmes. Progrès accidentels sans changement appréciable de fond 131

La lettre et l'esprit chez saint Augustin..... 135

TABLE DES MATIÈRES..... 137

ALBI. — IMPRIMERIE COOPÉRATIVE DU SUD-OUEST.

THÈSES SOUTENUES
devant la Faculté de théologie catholique de Strasbourg

Trindade Salgueiro, prêtre du diocèse de Coïmbre. — *La doctrine de saint Augustin sur la grâce d'après le traité à Simplicien*, Grand Séminaire de Coïmbre, 1925.

Joseph Diebolt, prêtre du diocèse de Strasbourg. — *La théologie morale catholique en Allemagne au temps du philosophisme et de la Restauration* (1750-1850), Strasbourg, Le Roux, 1926.

Édouard Dumoutet, prêtre du diocèse de Paris. — *Le désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au Saint-Sacrement*, Paris, Beauchesne, 1926.

Ladislas Spikowski, prêtre du diocèse de Poznan. — *La doctrine de l'Église dans saint Irénée*, Strasbourg, librairie Union, 1926.

Camille Verfaillie, de la Congrégation des Prêtres du Sacré-Cœur de Jésus. — *La doctrine de la justification dans Origène d'après son commentaire de l'Épître aux Romains*, Strasbourg, librairie Union, 1926.

Antoine Slomkowski, prêtre du diocèse de Poznan. — *L'état primitif de l'homme dans la tradition de l'Église avant saint Augustin*, Paris, Gabalda, 1928.

Witold Gronkowski, prêtre du diocèse de Poznan. — *Le messianisme d'Ézéchiel*, Paris, Geuthner, 1930.